В. БОСЕНКО

ДИАЛЕКТИКА

как теория развития



В. БОСЕНКО

ДИАЛЕКТИКА
КАК ТЕОРИЯ РАЗВИТИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО КИЕВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1966

В монографии рассматривается ряд проблем системы категорий диалектической теории развития. Среди них — место единства в диалектике борьбы противоположностей; категориальная суть поступательности; движение — всегда развитие; особая роль человеческой деятельности в восхождении; о природе общего; атрибутивность сознания; сущность диалектики противоречивости в противоречивости сущности; зависимость времени от форм движения в поступательном развитии; система тем более устойчива, чем более неустойчива, и др.

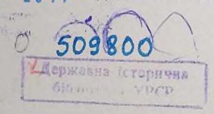
Автор возражает против рассмотрения диалектики развития в так называемом онтологическом аспекте и анализирует развитие как принцип в плане единства, совпадения диалектики, логики и теории познания. Сам процесс познания раскрывается как развитие, как продолжение развития действительности, а движение теории развития — как сам себя конструирующий путь познавания развития.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, студентов философских факультетов и др. Монография может заинтересовать также представителей естествознания и прежде всего тем, что в ней не сводится роль диалектики к истолкованию естественнонаучных фактов (примеров), «еще раз (очередной) подтверждающих положения диалектики», а делается попытка раскрыть диалектику как собственно теорию развития, всеобщую логику развития вообще в категориальном плане.

1—5—2
2—Б3—7—66

Босенко Валерий Алексеевич

 Диалектика как теория развития



Редактор *Дрожжин Э. В.* Художник *Росинский Л. А.*
Технический редактор *Лямкин В. Я.* Корректор *Терновая О. Д.*

Сдано в набор 26/VII 1966 г. БФ 07261. Зак. № 267. Формат бумаги 60×90 1/16. Физ. и усл. печ. листов 15,5. Бум. листов 7,75. Учетно-издат. листов 17,1. Подписано к печати 26/XI 1966 г. Тираж 4750. Цена 1 р. 13 коп.
Издательство Киевского университета, Киев, Героев революции, 4.
БЗ № 2 — 1966, поз. 7.

Киевская книжная типография № 5 Государственного комитета Совета Министров УССР по печати, Киев, Репина, 4.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Проблемы материалистической диалектики постоянно привлекают к себе внимание наших философов. Достигнуты значительные успехи в исследовании элементов диалектики. В последние годы вышел целый ряд интересных работ о диалектике как логике, диалектике как теории познания, о единстве диалектики, логики и теории познания [1]. Несколько хуже, на наш взгляд, обстоит дело с разработкой проблем диалектики как теории развития. Нельзя сказать, что у нас не занимаются исследованием развития, нет успехов в этом направлении или мало выходит работ на эту тему. Наоборот, вряд ли о чем-либо еще так много написано, как о развитии. Но вместе с тем это чаще всего работы не столько о теории развития, о диалектическом принципе развития вообще, сколько о развитиях в тех или иных областях природы и общества.

Развитие рассматривается больше в эмпирическом плане, а не в теоретико-познавательном.

Некоторое время назад вообще наблюдалось невнимание к теории. Но такие вещи в науке не остаются безнаказанными. Теория мстит задним числом за пренебрежение к ней. И результаты не заставили себя долго ждать. Дух эмпиризма захватывает все большие массы философов. Стали даже появляться призывы создать новую натурфилософию. По нашему убеждению, это одна из опаснейших болезней, угрожающих науке.

Огромные успехи современного естествознания производят на многих философов такое впечатление, что они склонны свести свою работу к объяснению естественнонаучных фактов из различных областей действительности. При этом задача разработки самой теории диалектики, логики развития как развития логики остается вне внимания, хотя подлинно философской задачей является именно эта.

Такое увлечение естествознанием наносит ущерб в конечном счете и самим конкретным наукам. Последние ждут от философов не вмешательства в эмпирическую работу естествоиспытателей, не подмены естественников в их конкретной отрасли знаний, а теоретически разработанной логической теории развития, раскрытия всеобщего принципа развития, формирования диалектического способа мышления (с помощью которого можно постигнуть всякое развитие), чтобы взять это на вооружение как метод, инструмент познания.

Разумеется, что предлагаемая монография не претендует на полное изложение диалектической теории развития. Для этого нужно было бы представить целую систему категорий, выражающую принцип развития, что, естественно, может быть сделано не в одной работе и не одним исследователем. Речь может идти о рассмотрении только некоторых сторон, черт диалектического принципа развития, и в этом смысле книгу можно считать лишь введением в теорию развития.

В своей работе автор опирался на достижения современной науки и истории философской (и прежде всего марксистской) мысли, в том числе на исследования коллектива советских философов, особенно того направления, которое представлено известными работами Г. С. Батищева, Э. В. Ильенкова, А. Х. Касимжанова, Б. М. Кедрова, П. В. Копнина, М. М. Розенталя и др.

Что касается формы изложения материала, то автор предпочел не давать названия глав и не выделять параграфы. Вместо этого в начале каждой главы указывается на примерный круг затрагиваемых в ней вопросов. Некоторые повторения и встречающиеся возвраты к одним и тем же процессам обусловлены попыткой рассмотреть те или иные закономерности с разных сторон и на разных уровнях.

ГЛАВА I

РАЗВИТИЕ КАК ПРИНЦИП. ДВИЖЕНИЕ ТЕОРИИ РАЗВИТИЯ КАК САМ СЕБЯ КОНСТРУИРУЮЩИЙ ПУТЬ ПОЗНАВАНИЯ РАЗВИТИЯ. ЛОГИКА МЫШЛЕНИЯ — ЛОГИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И, ТАКИМ ОБРАЗОМ, ЛОГИКА РАЗВИТИЯ

Пятьдесят лет назад В. И. Ленин в статье «Карл Маркс» писал: «В наше время идея развития, эволюции, вошла почти всецело в общественное сознание... Эта идея в той формулировке, которую дали Маркс и Энгельс, опираясь на Гегеля, гораздо более всесторонняя, гораздо богаче содержанием, чем ходячая идея эволюции» [11, 38].

Сама жизнь последующего периода до наших дней не оставляет места сомнению, что в мире господствует развитие и именно в таком понимании, какое содержится в упомянутой В. И. Лениным формулировке, «...со скачками, катастрофами, революциями в природе и в обществе» и т. п. [11, 37].

И природа, и общество, подвергаемые в нашу эпоху невиданным ранее революционным преобразованиям, на каждом шагу и все более отчетливо обнажают свою диалектичность, раскрывают диалектическую сущность развития, утверждают диалектическую идею, концепцию развития.

Сегодня уже трудно найти таких, кто бы отрицал вообще развитие, но редко, пока, встречается и правильное понимание развития. Даже те, кто, говоря о развитии, неизменно добавляют слово «диалектическое», не всегда верно понимают его. Люди на каждом шагу сталкиваются с развитием и буквально своими руками «делают» его. Отсюда, казалось бы, вот она, диалектика развития в действии, перед нами, смотри и убеждайся. Но, оказывается, именно в том, что развитие в наши дни так ярко демонстрирует себя, является таким доступным для восприятия, как раз и заключается трудность понимания его сути.

Обилие наглядных фактов дает богатый материал для представления, но лишь материал и лишь для представления — не больше. Какой бы развивающейся, усложняющейся или даже неразвивающейся ни представлялась бы нам отчетливо вырисовывающаяся и бросающаяся в глаза, схватываемая представлением окружающая нас действительность, как бы ни была совершенна во всех деталях картина развития природы и общества в нашем представлении, это еще не будет развитием в диалектическом понимании, не будет тем, что называется диалектикой развития. Вообще все, что доступно представлению, дальше упрощенного «ходячего» понимания развития не идет, принципиально не может пойти [2].

Наряду с этим раскрывающееся множество фактов развития в различных областях действительности поглощает внимание многих философов настолько, что они начинают видеть свою задачу в собирании, регистрировании и описании наличия развития в окружающем мире, а в обилии примеров развития, взятых из различных областей природы и общества,— смысл торжества диалектики. Но чем больше они этим занимаются, чем больше углубляются в эту работу, тем более отдаляются от понимания сути развития, тем беспросветнее становится перспектива выбраться из этого «дремучего леса» эмпиризма.

Укоренению такого мнения о задачах философии в проблеме развития способствовало, видимо, и то, что большая масса философов, постоянно занимаясь преподаванием, обучением основам материалистической диалектики, прежде всего стремилась показать объективное основание и всеобщность ее положений. А это, в свою очередь, накладывало отпечаток и на выбор направления исследовательской работы, и на характер исследования проблем развития, и на понимание задач исследования [3]. Стоит только появиться новому открытию в той или иной области знаний, как философ тут же объявляет, что это еще одно (очередное) подтверждение диалектики. Работа эта не трудная, так как любое вновь открываемое явление по своей природе диалектично и, конечно, подтверждает диалектику. Но до каких пор можно подтверждать?! И не обедняем ли мы этим диалектику, не превращаем ли ее этим самым в глазах представителей конкретных наук в какого-то иждивенца конкретных отраслей знаний, который только для того и существует, чтобы его подтверждали. Вполне понятно, что при таком подходе утверждения о диалектике как «инструменте познания» и т. п. повисают в воздухе, теряют смысл. Да диалектика и не нуждается в тысяча первом подтверждении.

Конечно, при таком положении, когда теорию загрузили бесконечным множеством примеров и буквально утопили в эмпирическом материале современных наук, она действительно

лишена возможности выполнять роль метода, что, конечно дискредитирует диалектику и «работает» на руку ее идеологическим противникам. Вместе с тем, подобно тому как бабочки летят на огонь, многие философы в погоне за еще и еще более новыми фактами и подтверждениями все больше углубляются в эмпирические области естествознания и все дальше отдаляются от философии. Они буквально стремятся подменить собой естественников в их эмпирической работе. И самое, на наш взгляд, опасное то, что такая эмиграция философов в естествознание приводит к подмене философии и ее проблем естественнонаучными проблемами, что угрожает философии потерей своего предмета (не говоря о том, что на этом спекулирует позитивизм).

Когда проблема развития решается с таких эмпирических позиций, то остается без внимания сфера собственно понятия развития. А без такого философского предельно всеобщего понятия, без категории развития суть дела сводится чаще всего к распространению, переносу мысленных картин, частных случаев развития, взятых из одних областей — в другие области. Мы часто бываем свидетелями того, как сформированное на такой частной ограниченной основе одностороннее представление о развитии не справляется с освоением развития, например, в области микромира порядка 10^{-14} или макромира космических масштабов. Порой даже исключают развитие в этих областях, а то и в физике в целом.

Если вместо того, чтобы разрабатывать теорию развития, всеобщий универсальный принцип развития и передавать его затем в распоряжение представителей конкретных наук для использования в качестве метода, философы устремляются в конкретные области знаний и начинают заниматься поисками и описанием конкретных эпизодов развития, то от этого нет пользы ни философии ни естествознанию. Вместе с тем, на этой почве начала складываться некоторая специализация философов по отраслям. Все больше появляется работ типа «Диалектика развития в неорганическом мире», «Диалектика развития живой природы» и т. п. В таких трудах тщательнейшим образом описывается картина развития, имевшая место в той или иной области. Были, скажем, такие-то органические формы, а затем им на смену пришли такие-то, более сложные; описывается формирование звезд из так называемой диффузной газопылевой материи и т. д. И все это, мол, «подтверждает» и «конкретизирует» учение материалистической диалектики о развитии.

Подобный эмпирический подход настолько укоренился и стал привычным, что многие не представляют иной постановки вопроса. Дело доходит до того, что, услышав об исследовании, посвященном развитию, немедленно требуют «уточнить» и

«конкретизировать»: на каком конкретном материале это будет показано. То ли это будет развитие биологических видов, то ли космических тел, то ли геологии Земли, то ли развитие сельского хозяйства. Если же сказать, что ставится задача исследовать и раскрыть сущность самого развития вообще в его предельно всеобщей форме, его внутреннюю логику или решить проблему выражения развития в логике понятий, то это нередко вызывает неодобрение. Такую тему могут назвать абстрактной, оторванной от жизни, схоластической и в лучшем случае предложат ее конкретизировать.

Указанные выше темы исследования тоже нужны, но такими конкретными развитиями, анализом частных случаев развития должны заниматься представители конкретных наук, конкретных отраслей знаний (овладевшие диалектическим методом). И они это сделают более квалифицированно. Философы же должны раскрывать и разрабатывать проблему развития вообще как всеобщий диалектический принцип, т. е. не сведенное ни к одному из конкретных фактов, случаев развития, к показу в очередном «куске» действительности имеющего там место последовательного усложнения форм, а взятое как действительное, истинное (в форме истинности) и выраженное в предельной всеобщности развитие вообще. Философию интересует именно сама логика движения как движения вообще. Эта логика движения — как самодвижения и есть развитие. Это в свою очередь обязывает включить в содержание принципа развития логику выражения движения в мышлении, в понятиях и теорию познания движения (кроме которого в мире ничего нет и познавать нечего). Только в этом случае такой принцип получит значение предельной универсальной всеобщности и будет выступать как сама логика развития; а выражение ее через развитие в логике, в виде некоторой системы категорий, являющейся аналогом и выражением системы развития вообще как саморазвития в предельно всеобщей форме, выступит как всеобщий (философский) метод.

При этом нужно иметь в виду, что даже вопросы выражения в логике особенностей движения в той или иной его конкретной форме являются делом самого естествознания и осуществляются понятиями из арсенала соответствующей конкретной науки. Например, в нашумевшем вопросе о противоречивости механического движения философию может интересовать лишь та сторона дела, с какой это движение есть логика движения вообще, а не собственно механическое движение. Что касается последнего, то его проблемы, в том числе и проблемы выражения в логике соответствующих научных понятий, решает естествознание с помощью конкретного логического и математического аппарата.

Известно, как много энергии философы тратят на исследо-

вание форм движения, сколько споров ведется вокруг вопроса, какие явления входят в какую из форм движения[4]. На наш взгляд, вопрос о собственно формах движения и их закономерностях — это дело не философии, а естествознания, конкретных наук (физики, химии, биологии и т. д.), которые возникли, существуют и классифицированы соответственно с формами движения[5]. Философия же занимается движением как изменением вообще, независимо от конкретных форм его выражения. Интерес к формам движения философия проявляет лишь со стороны их *взаимоотношения*, вернее принципа взаимоотношения, системы связи, да и то постольку, поскольку эта система связи обнажает, вскрывает заключенный в ней всеобщий принцип развития вообще[6].

Этот всеобщий принцип развития вообще как раз и является содержанием диалектики (тоже вообще) как науки о развитии, как теории развития; а последняя выступает не как наука о развитии той или иной определенной системы, а как наука о *системе развития* вообще (как системе саморазвития).

В. И. Ленин неоднократно подчеркивал необходимость «изучения диалектики вообще» [12, 359]. Только такая, не сведенная к конкретным явлениям и выраженная в предельно всеобщей форме диалектика будет не частным случаем диалектики, а диалектикой как теорией познания, всеобщим, универсальным методом. А в этой теоретико-познавательной функции, как подчеркивал В. И. Ленин, вся суть диалектики.

Некоторых смущает это «вообще». Они готовы усмотреть в нем отсутствие конкретности. Но, если не сходить с позиций материалистической диалектики, именно сведенная к качественно определенным формам диалектика будет абстрактной, хотя становятся на этот путь и идут по нему, обычно, под лозунгом борьбы за конкретность и ради конкретности. Как известно, «общий закон изменения формы движения гораздо конкретнее, чем каждый отдельный «конкретный» пример этого» [8, 176].

Обнажив себя во взаимоотношении форм движения и получив затем выражение в предельно всеобщих понятиях, система связи, саморазвития, выходит за рамки естествознания, становится всеобщим принципом (касающимся также движения познания, мышления) и переходит в распоряжение науки о всеобщих связях, о всеобщем развитии — диалектики, которая выступает как единая наука единого развития в обществе, природе, мышлении, а не как наука о развитии в природе, развитии в обществе и развитии в мышлении.

В свое время, в процессе становления, формирования диалектической концепции для утверждения ее всеобщности, универсальности нужно было находить факты развития в самых различных областях действительности, видеть диалектику в

природе (в физике, в биологии и т. д.) плюс диалектику в обществе, плюс диалектику в логике мышления. В этом деле великую службу сослужило естествознание, которое на протяжении целого исторического периода вскрывало факты диалектичности развития в самых различных областях, обнаруживало связи между последними и таким образом «подтверждало» положения диалектики. В наше время обращаться к диалектике отдельных вещей и процессов, выискивать примеры проявления законов диалектики в различных областях имеет смысл лишь на начальных стадиях обучения диалектике и выработки диалектического мышления каждым отдельным представителем науки, т. е. это можно делать, говоря словами В. И. Ленина, «для популярности» [12, 357].

Когда концепция сформулирована и принцип развития выражен через систему категорий, являющуюся аналогом действительной связи всего со всем и раскрывающую своей, скажем, структурой, системой, логикой взаимоотношения всех элементов, входящих в эту систему, безоговорочное господство этого принципа, распространенного в том числе и на самого себя и демонстрирующего свою «работу» на самом себе, то диалектика как учение о развитии больше не нуждается в бесконечном подтверждении со стороны конкретных наук, а, наоборот, сама выступает в роли метода по отношению к конкретным наукам, поскольку она является лишь выраженной в логике всеобщей *Логикой* развития.

* * *

Категорическое возражение против сведения диалектики развития вообще как логики к сумме конкретных, диалектически проявляющих себя процессов действительности, вовсе не означает забвения или какого бы то ни было умаления того, что принцип развития выводится из самой действительности, из диалектичности процессов действительности. Развитие есть принцип вовсе не в том смысле, что он конструируется головой и затем в соответствии с ним рассматривается и трактуется природа действительности. Не будь он результатом такого выведения, он не обладал бы свойством выступать в роли метода познания по отношению к конкретным областям знания. Но вместе с тем он должен быть именно *выведен* из действительности, чтобы быть принципом. Не оторвись он от определенных вещей, от непосредственно чувственных конкретных процессов развития, не получи всеобщего выражения в абстрактной форме, он бы также не был универсальным методом [7].

Характерным в этом отношении является известное замечание Ф. Энгельса, что у Грова недоразумения насчет причин-

ности возникают оттого, что он не справляется с категорией универсального взаимодействия. «Суть дела у него имеется, но он ее не выражает в форме абстрактной мысли, и отсюда путаница».

Выраженный во всеобщности принцип беднее, чем само действительное развитие. Но вместе с тем он и богаче, чем непосредственно рассматриваемое развивающееся явление в природе, ибо в нем в ходе и в результате развития самого развития и, таким образом, восхождения в форму принципа, последнее освобождается от частностей, случайностей и т. д.

«...Как и во всех других областях мышления, законы, абстрагированные от реального мира, на известной ступени развития отрываются от реального мира, противопоставляются ему как нечто самостоятельное, как явившиеся извне законы, с которыми мир должен сообразоваться». Именно «...так, а не иначе, *чистая* математика *применяется* впоследствии к миру, хотя она заимствована из этого самого мира и только выражает часть присущих ему форм связей,— и собственно *только поэтому* может вообще применяться» [7, 37]. «Если наши предпосылки верны и если мы правильно применяем к ним законы мышления, то результат должен соответствовать действительности, точно так же как вычисление в аналитической геометрии должно соответствовать геометрическому построению, хотя и то и другое представляют собой совершенно различные методы...» [7, 317]. Сказанное Энгельсом еще в большей степени относится к предельно всеобщим законам, к диалектической логике.

Принципы, не выведенные из фактов, есть бессодержательная идеология. Но и наоборот, факты голые, не исчезнувшие, не снятые в обобщенных, диалектических категориальных положениях, доведенных до закона, до принципа, до всеобщности, выраженных в форме абстракции, остаются мелкими фактами, частностями, не могущими претендовать на роль метода.

Это свойство всеобщего принципа «возвышаться» «над» действительностью и выступать в роли всеобщего метода, инструмента познания, требовать, чтобы мир как бы «сообразовывался» с законами этого принципа, выраженными в теоретической форме, достигает со временем такого уровня развития, на котором научное познание, вступившее в теоретическую область, делает совершенно верным положение Гегеля, что если факты не согласуются с теорией, то тем хуже для фактов. Обыватель любит поглумиться над этим афоризмом, думая, что таким образом выступает последовательным защитником материализма.

Но ведь в наши дни торжества теоретического мышления в науке, и в самом деле, если то, что выступает в качестве фактического материала, не согласуется с положениями ранее выведенной, строго построенной (как некоторая система) и

проверенной на практике в действии теории, то это еще не колеблет данную теорию, а может свидетельствовать о недостаточности уровня постановки соответствующего эксперимента, и что «претендующее» на роль факта в сущности не есть факт для данной теории. Когда предполагаемые, согласно периодической системе Менделеева, химические элементы до поры до времени не были обнаружены, то это не поставило под сомнение теорию. Со временем, как известно, эти элементы были обнаружены и ими заполнили пустовавшие клетки системы. Факт вообще сам по себе без теоретической обработки не представляет собой сколько-нибудь большого значения для сущностного знания. При всем том, что он всегда «заражен» познанием, он остается, как говорят, голым фактом. В этом смысле он лишь «полуфабрикат» в «поточной линии» познания, в «делании» истины.

В нашем понимании принципы — не исходные пункты, а общие результаты исследования мира, итоги, выраженные в общей мысленной, категориальной форме, полученные в результате, в конце исследования. Содержанием принципов, выраженных в мышлении, «являются мир и законы мышления» [7, 317]. И охватывают они таким образом «два рода опыта — внешний, материальный, и внутренний — законы мышления и формы мышления» [7, 317].

То, что содержанием принципа развития являются объективный мир, законы природы и т. д., понятно сегодня каждому материалисту (даже стихийному), и об этом пишут очень много. Но что в содержание принципа включаются также и законы мышления, это известно только *диалектическому* материалисту. От недиалектического материалиста этот второго рода опыт ускользает. А без него развитие — не принцип.

Одной из причин непонимания сути развития как принципа является неумение видеть развитие в движении познания, довести его до развития в движении мысли. При этом имеется в виду не просто задача обнаружения наличия признаков и элементов развития в самом процессе мышления, познания, ставшего предметом исследования, объектом познания, и затем описание того, как здесь, в этой сфере, протекает развитие, а «построение» и функционирование самой логики движения процесса познания (как продолжения развития действительности) по законам развития.

Вполне понятно, что такое рассмотрение развития процесса познания приблизило бы нас к пониманию развития вообще, т. к. развитие в мысли, являясь и продолжением развития действительности и некоторым результатом, итогом, включающим и снимающим в себя весь путь к себе, этим самым обнаруживает всеобщий «механизм» развития, который выступает объективным содержанием диалектики как теории развития

В этом отношении диалектика, которая может претендовать на роль всеобщего метода,— это не просто слепок непосредственно с движения, развития вещей, природы, а итог, вывод, резюме движения мысли (истории мысли, истории науки, истории человеческой деятельности) о действительности. В этом смысле диалектика есть логика, которая как метод выступает благодаря тому, что является формой осознания своего содержания и своей истории на пути к себе. Будучи тоже движением (историей), она выступает как сам себя конструирующий путь познавания, движения.

В «Философских тетрадях» В. И. Ленин, рассматривая вопрос о методе в философии, обращает внимание на слова Гегеля, что «таким методом может быть лишь природа содержания, движущаяся в научном познании...» [12, 75]. В связи с этим он замечает: «*движение* научного познания — вот суть» [12, 75]. Эта природа содержания *движения познания*, которая заключается в природе *движения содержания* познания, есть как бы некоторое совпадение с движением Природы, с Движением вообще.

Вот это движение в виде содержания движения познания, движение, которое является продолжением движения действительности (продолжением в виде содержания движения мысленных форм), совпадая с движением природы, выступает как принцип движения, принцип развития, выраженный в предельно всеобщей форме как движение вообще. В такой всеобщей форме он выступает как метод. И когда Гегель пишет, что «на этом, конструирующем самого себя пути философия... способна быть объективной, доказательной наукой», В. И. Ленин замечает: ««Сам себя конструирующий путь»=**путь** (тут гвоздь, по-моему) действительного познания, познавания, движения» [12, 76].

Таким образом, путь развития философии как путь развития истории мышления, ее самоконструирование, оформление (в системе категорий), ее движение, ее «жизнь» есть в конечном счете аналог и выражение саморазвития, самодвижения вообще. Движение, развитие философии как история *познавания* движения, выступая продолжением движения в той форме, в которой формируется принцип развития и в которой происходит совпадение движения познания и познания движения, может быть всеобщим методом познания любой формы движения в различных областях.

Нетрудно понять, что принцип развития с его особенностью становиться «над» миром, из которого он выведен, «над» действительными развитиями и выступать всеобщим методом по отношению к действительности, есть иноформа развития в действительности в том виде, в каком она охватывает собой всякое развитие в природе, в познании и в мышлении, взятое как

одно. Но это «одно» (в виде всеобщего саморазвития), найдя свое продолжение в мышлении и получив выражение в абстрагированной всеобщей форме, начинает противопоставлять себя самому себе.

Развитие должно было пройти бесконечно большой путь в своем собственном необходимом развитии (развитии развития) от простейших до сложнейших форм, чтобы, достигнув уровня общественной формы движения, прийти к самопознанию и затем продолжению уже в форме самопознающего себя развития, сформироваться в принцип, выражающий в концентрированном виде и предельно всеобщей форме весь этот путь. В ходе такого саморазвития необходимости происходит накопление и включение в развитие уже новых его черт, возникающих в ходе его собственного развития, в том числе и развития в форме познания, истории познавания, истории деятельности, истории техники, через которые и в форме которых развитие продолжает свой путь. Наконец, развитие достигает такого уровня, когда оно раскрывает и как бы самопознает свою сущность. Происходит формирование принципа развития, теории развития — диалектики — в соответствующих теоретических положениях, категориях и их соотношении. Система категорий, составляющая содержание теории развития, представляет собой, своим построением и соотношением категорий аналог развития, как бы в «застывшем» виде ход, «механизм» его.

Отсюда то, что называется развитием вообще, как логика и теория познания, есть в сущности развитие действительности вообще во всей ее полноте. Здесь как бы совпадает и находит разрешение в единстве (в тождестве) логика развития и развитие логики, где развитием выступает логика самого процесса развертывания логического выражения всеобщего развития действительности. Поэтому, обращаясь к логике мышления, к логике понятий, мы имеем дело с той же самой всеобщей логикой действительности, с логикой саморазвития действительности, которая во всеобщей форме только и обнаруживает себя в виде (в форме) логики движения мысли. Здесь же происходит схватывание развивающейся мыслью саморазвития действительности и включение его в содержание всеобщего *принципа* развития, осуществляется превращение развития в развитие вообще, осознание развития как *развития вообще*, как принципа развития, концепции развития и с этим как диалектики развития вообще.

Свой принцип диалектика как теория развития вообще должна распространить и на себя (в ходе формирования диалектических положений, системы категорий). Построение некоторой системы категорий диалектики есть торжество принципа развития диалектики, демонстрирующей этим самым действие своего принципа на самой себе.

Фактически само «развитие» и «принцип», «система» выступают (только и могут выступать) как противоречащие друг другу. Никакая построенная человеком конечная система не могла бы схватить бесконечности абсолютного саморазвития действительности. Но ближе всего к действительному положению вещей оказалась бы та теория, которая не претендовала бы на роль такой системы, на роль какого-то точного оттиска действительности (бесконечной по существу). Более того, диалектическая теория развития в свою основу кладет принцип отрицания какой бы то ни было системы завершенности, законченности. Для нее все преходяще, все относительно, все существующее достойно гибели. «...Диалектическая философия разрушает все представления об окончательной абсолютной истине... Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого.» [6, 343—344].

Единственное абсолютное, с признанием чего связана материалистическая диалектика,— это абсолютное революционное изменение, превращение, развитие всего сущего. Но именно это основное положение диалектики и может претендовать на роль всеобщего абсолютного и даже неизменного принципа, который в таком виде не противоречит действительности, ибо в основе его лежит *отрицание* абсолютности, неизменности. И он, этот принцип, в самом деле содержится в диалектической теории развития. Эта его абсолютность нисколько не противоречит противоречивому, развивающемуся способу существования действительности благодаря тому, что он сам — противоречие. Поэтому противоречие между «развитием» и «принципом», о котором шла речь выше, не несовпадение, не несоответствие, а, наоборот, выражение совпадения с противоречивостью способа существования (и способа познания) мира, соответствия этой противоречивости, отражения ее. Именно в этом плане принцип развития выступает как закон законов развития.

Какая-либо попытка получить принцип или систему в диалектическом смысле слова при стремлении к копированию, выискиванию единой картины развития в природе, в космосе, во вселенной обречена на неудачу. Никакая копия в мышлении какого-то определенного развития всей бесконечной природы целиком невозможна. Диалектика так не ставит вопрос. Самое большее, что может дать такой созерцательский подход, так это вырвать отдельные *те или иные* эпизоды, частные случаи развития действительности. За пределами нашего созерцания всегда остается бесконечно бóльшая часть мира. Когда говорится, «что мир образует единую систему, т. е. связное целое...» [7, 318], то имеется в виду нечто совсем отличное от того, что подсказывает мышление рассудка. Путь к всеобщему принципу, к системе (противоречащей, как мы видели, себе и суще-

ствующей как такое противоречие и отрицание) лежит через поиски всеобщих связей и их типов, господствующих в мире, вплоть до предельно всеобщих, принципиальных, обладающих универсальностью. Они доступны природе познания человека и могут стать содержанием всеобщего принципа развития. Последний выступает как некоторое всеобщее универсальное «одно», типичное для всех возможных различий. И таким всеобщим универсальным, неизменным, присущим абсолютно всем вещам в мире, является само изменение, превращение, отрицание, противоречие. Это как всеобщий способ существования мира и является содержанием всеобщего принципа развития. Выраженный в логической форме, он выступает как логика, система, которая есть отражение логики объективных всеобщих связей (системы связей) всего со всем в действительности.

Итак, процесс познания есть восхождение, развитие действительности в истину, в содержание знания. Отсюда движение познания и история процесса познавания есть то самое развитие, которое ближе всего к развитию вообще как принципу, как логике развития. И в этом плане можно сказать, что логика познания (движения познания) есть логика развития (законы развития в своем движении в принцип, в своем самообнаружении, самораскрытии). Свое концентрированное и резюмированное выражение логика развития находит в виде логики мышления. Выраженная в последней теория о законах развития действительности и есть теория развития. Получая в ходе этого развития — познания — теоретико-познавательный налет, эта теория выступает как истинное познание и истинное развитие. Но это еще не все. Подлинную свою сущность и истинность развитие раскрывает (и получает) в логике деятельности, которая есть и основа, и развитие познания, и познание развития, и раскрытие истины, и критерий истины, и разрешение противоречия, и установление единства между действительным развитием и развитием мышления. В деятельности развитие находит не только свое наиболее полное выражение как всеобщий принцип, но и выступает как *творчество*. Такое самосознающее себя развитие буквально «живет» в деятельности, субъективной, революционной, преобразовательной, общественной, промышленной, направленной на удовлетворение потребностей общества, общественного человека — творческой деятельности.

Созданные человеком совершенно новые вещи не нарушают развития (логики развития), а, наоборот, составляют собой продолжение развития вообще. Они включаются в развитие и через себя продолжают его. Логика деятельности есть продолжение логики развития. Это все та же единая логика развития в одной из своих форм. Деятельность фактически обеспечивает формирование принципа развития в виде включения логики развития в науку логику о развитии, в понятия и ка-

тегории, выражающие суть развития и составляющие собой теорию развития. Она же (деятельность) придает логике одновременно теоретико-познавательный характер и делает теорию развития, логику и теорию познания чем-то одним, в котором подвергаются снятию все эти стороны. Вообще лишь поняв суть деятельности, можно понять суть того, что называется единством диалектики логики и теории познания.

Вне функции отражения действительности логика (мышление) никакого смысла не имела бы. Но тем более она при всей своей отвлеченности не может не испытывать на себе влияния со стороны общественной человеческой деятельности. Она в каждый данный момент получает от нее «питательные вещества», необходимые для своего существования через логически мыслящего и прежде всего логически практически действующего, включенного в общественные отношения, в общественую деятельность, в логику общественных отношений, человека.

Попади человек случайно (как это и бывало иногда, например, в Индии, когда дикие животные уносили детей в джунгли и там выращивали их вместе со своими детенышами) во внеобщественные условия, во внедеятельные условия, у него никогда не возникнет человеческая логика мышления, и он не будет знать логику действительности вообще. Все это в конечном счете происходит оттого, что ему остается неизвестной логика деятельности, опосредствующая, обычно, переход (превращение, развитие) логики движения (развития) действительности в логику мышления. Не знает он по этой же причине и развития. Лишь в деятельности происходит обнаружение движением себя как развития и вместе с этим как логики. В деятельности рождается мышление. При этом оно рождается сразу же как логика и непременно как логика мышления о действительности.

Деятельность является такого типа развитием, которое выступает необходимейшим условием превращения отдельных конкретных развитий в действительности в развитие вообще. Оно (развитие в форме деятельности) играет в некотором смысле роль развития развития в форму всеобщего принципа. По крайней мере та общность, которая позволяет развитию выступать как всеобщему принципу, обеспечивается деятельностью[8].

И затем уже здесь, став законами также и мышления (движения мышления о действительности), законами о законах (системой законов о них), закономерности движения действительности выступают как *логика*.

Из рассуждений о непременной направленности (получаемой от деятельности) движения мышления в сторону истины вытекает, что любая из категорий диалектики, являющаяся сама по себе мыслительной формой с объективным содержа-

2—267

нием, выражает как всеобщую связь действительности, так и момент самого углубления (познания) человека в эту связь. Без включения такого восхождения не может быть речи о законе, тем более — о предельно всеобщих законах.

Соответственно, диалектика как логика — это не просто собрание и хранилище выраженных в форме мысли диалектических положений; это — сама жизнь последних, само функционирование законов диалектики действительности вообще в форме сформулированных положений; это не простое отражение в познании существования законов диалектики в действительности, а сами законы (те же, что и в действительности) в собственно «законной» форме, получившие таким образом выражение всеобщности. Можно сказать, что это есть продолжение жизни законов действительности, что следует понимать не в смысле количественного расширения сферы их распространенности или продления границ их действия, поскольку-де появилась еще и такая новая область, как мышление, а в смысле продолжения каждым законом своего развития и формирования (пребывания в продолжении формирования) как собственно закона, получения некоторого итогового «завершенного» выражения, без чего он еще и не ЗАКОН диалектики и не закон ДИАЛЕКТИКИ. В этом состоит сам способ существования закона, его жизнь как предельно всеобщего. Наконец,— это *система* положений и законов диалектики, построенная и функционирующая по законам же диалектики. В этом отношении развитие как логика движения и есть по существу законы движения (в своем действии).

Диалектика как логика в этом плане, несомненно, представляет собой закономерности движения, развития вообще, но непременно самообнаруживающие себя и свою внутреннюю связь. Система связи законов выступает как сам себя конструирующий путь самораскрытия (познавания) всеобщих законов, получающий направленность своего такого движения в конечном счете от развивающейся действительности, но посредством и в форме деятельности, определенного уровня развитости способа деятельности и т. д. Образно говоря, диалектика как логика — это законы законов (всеобщих), законы построения законов в некоторую систему соответственно с этими законами. Эта система законов, утверждающаяся в системе категорий выступает как всеобщий принцип развития. Исходя из замечания Энгельса о том, что диалектическое мышление имеет своей предпосылкой исследование природы понятий, можно сказать, что диалектические категории и их система выступают как понятия понятий в их закономерном построении согласно действительным законам, отраженным в движении понятий, а логика — как теория законов мышления о законах действительности.

ГЛАВА II

О ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ ПОНИМАНИИ ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ. ОСТОРОЖНО,— ВНЕШНЯЯ ДИАЛЕКТИКА! ПОКОЙ — ЭТО ТОЖЕ (И ТО ЖЕ) ДВИЖЕНИЕ. СИСТЕМА ТЕМ БОЛЕЕ УСТОЙЧИВА, ЧЕМ БОЛЕЕ НЕУСТОЙЧИВА. МЕСТО ЕДИНСТВА В ДИАЛЕКТИКЕ БОРЬБЫ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ. СУЩНОСТЬ ДИАЛЕКТИКИ ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ — В ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ СУЩНОСТИ

Вряд ли нужно доказывать, что вопрос о противоречиях — это главный вопрос в диалектике, и что именно противоречия занимают центральное место в диалектическом принципе развития, представляют собой сущность того, что называется развитием. Сегодня можно сказать, что в наше время существование противоречивости признают все. Но вопрос, оказывается, не в признании противоречивости, а в понимании ее. И дело не только в том, что сам факт признания еще ничего не говорит о том, какие противоречия при этом имеются в виду — внутренние, диалектические, сущностные или внешние, формальные, абстрактные, но и в том, что понять, значит выразить в понятиях, в логике понятий. Это, видимо, и следует считать главным вопросом в данной проблеме [9].

Считая верным положение, что «предмет ...только в определениях мышления и понятия ...*есть* то, что он *есть*», В. И. Ленин подчеркивал, что именно здесь «предмет выказывает себя диалектическим» [12, 217].

Оговоримся, что философию интересуют при этом не вопросы собственно форм мышления, с помощью которых осуществляется выражение противоречивости, не вопросы описания противоречий с помощью понятий, не вопросы структуры построения суждений, конструкции мысли и чуть ли не формализации противоречий и т. п., а вопросы постижения мыслью подлинной, действительной, истинной (поскольку о недвижущейся в истину вещи вообще нечего сказать) противоречивости.

И в этом смысле, можно сказать, нас интересует не столько вопрос о выражении противоречивости в логике ПОНЯТИЙ, сколько о выражении в ЛОГИКЕ понятий, в плане рассмотрения последней как единства диалектики, логики и теории познания.

Но при всем том, что на категории противоречивости неизбежен налет истины, что делает необходимым включение в мысленный результат (и удержание в нем) всего пути движения (развития) противоречивости движения действительности в противоречивое движение мыслительных форм, сама природа противоречивости собственно процесса познания как именно такой формы движения (развития) не является при этом целью отражения. Здесь происходит нечто похожее на работу глаза, который, как известно, не может видеть свое функционирование в то время, когда видит вокруг. Иначе он ничего не видел бы. Точно так же и аппарат познания не должен «видеть» себя во время своего функционирования по постижению противоречивости, хотя он есть тоже развитие, продолжение развития действительности и, значит, противоречивый процесс познания действительных противоречий и выражения их в логике понятий.

Когда логическое описание противоречий становится самоцелью, то упомянутая проблема превращается в своего рода головоломку, шараду, логическую задачу, которую предлагается решить. Здесь нередко возникает опасность внешней диалектики. Специальные поиски противоречивости часто ведут к поискам крайностей, к сталкиванию их, к группированию в пары и т. п. Это иногда и называют диалектикой.

Общеизвестно положение В. И. Ленина: «всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей,— вот в чем суть». И дальше: «Эта гибкость, примененная субъективно, =эклектике и софистике. Гибкость, примененная *объективно,* т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира» [12, 99].

Речь, как видим, идет о том, что гибкость в понятиях, противоречивость, доводимая до тождества противоположностей, и составляет суть дела в вопросе о выражении противоречивости действительности в логике понятий. Но вместе с тем одно дело, если эта гибкость, противоречивость и т. д. в понятиях соответствует действительной объективной генетической внутреней спонтанной противоречивости самих вещей, предметов. Такая противоречивость понятийного порядка будет объективно обоснованной и сама будет отражением и продолжением объективно существующей противоречивости, объективного тождества противоположностей предмета. Другое дело, если

противоречивость в понятиях не будет отражением действительно существующей в объективном содержании предмета противоречивости, а будет противоречивостью в результате внешне соединенных, составленных различий, произвольно вырванных сторон и определений (часто вступающих во внешнее взаимоисключение и даже столкновение), не находящихся в генетической связи, в подлинном единстве. Такая «гибкость», таких противоположностей, искусственно составленных в единство (внешнее), есть продукт субъективизма и является эклектикой и софизмом. Это и есть то, что В. И. Ленин вслед за Гегелем называл результатом «внешней диалектики».

«Внешняя диалектика, это движение отличное от полного охвата данного движения», это «...манера рассматривать предметы, показывая в них основания и стороны, благодаря чему делается шатким все, что обыкновенно считается прочно установленным. Эти основания могут быть совершенно внешними» [12, 250]. (Известно, что подобная «диалектика», приложенная к оторванным и абсолютизированным формам мышления, встречалась у элеатов. Нечто подобное можно встретить и в наши дни, когда смешивают в одну кучу диалектические и формально-логические положения или держат в разрыве и внешнем отношении формы мысли и содержание).

Характерно, что такая внешняя «диалектика», которая фактически не есть диалектика, служит поводом для нападок на настоящую диалектику, особенно со стороны тех, кто пытается опошлить идею выражения противоречивости в понятиях. Сперва сводят все дело к внешним противоречиям, к несоответствиям, создают внешнюю противоречивость в отношениях понятий, а потом обрушиваются на идею противоречивости в сфере мышления, т. е. сперва создают софистическую каррикатуру на противоречивость, а потом, выдавая это за подлинное, предлагают полюбоваться и убедиться в несостоятельности..., но не такого субъективистского создания, а «диалектики противоречивости».

Поскольку фактически берутся внешние отношения, то вполне естественно, что каждое из определений строится по формально-логическому принципу и взаимоотношения между ними, являясь внешними по своей природе, так и просят выводов по принципам, соответствующим этой их природе внешности, (которые (принципы), как известно, соответствуют формальной логике). Пристегивание ко всему этому диалектики, которая, искусственно привносится сюда извне, порождает только нелепейшие несоответствия, разрушает («зряшно») формально-логические построения (и как раз там, где они были на своем месте и давали верный результат) и ничего не создает взамен разрушенного.

В таком виде диалектика представляется как фокусничест-

во, как софизм, а то и как способ вывернуться из любого положения. Кроме того, такое несправедливое разрушение формально-логических построений делает формальную логику мученицей в глазах ее поклонников и вызывает фанатическое сопротивление диалектике.

К подобному приему часто прибегают противники диалектики, чтобы продемонстрировать «несостоятельность» диалектики. Искусственно сталкивая различные определения, поставленные во внешнее, формальное противополагание, они специально создают подобные нелепые ситуации и оглупленные картины, которые своей очевидностью должны дискредитировать диалектику в глазах обывателя, умудренного «здравым смыслом».

Однако немало есть и сторонников диалектики, которые при всей горячей поддержке последней и являясь материалистами, изо всех сил стараются не отрываться от природы, но не понимают сути диалектики. Почти в любом учебном пособии по диалектике суть противоречивости сводят к поискам противоположных сторон в предмете, строя все это на внешних основаниях. Вот одна сторона, а вон то (наряду с этой)—другая сторона. Точно так же, когда мы встречаем рассуждение вроде того, что «некоторый предмет является тем-то в одном, таком-то отношении, а другим (тем-то) и даже противоположным — в другом отношении», то это тоже типичная картина внешнего подхода с позиций внешних оснований. И является она фальшивой диалектикой, пустой, своего рода имитацией диалектики, формальной диалектикой. Не спасает положение и то, что сторонники такого рассмотрения ни на миг не отрывают рук от вещей и явлений природы и самым эмпирическим способом выискивают противоположные стороны в разных отношениях. От этого диалектика не перестает быть формальной, иллюзорной, внешней, рассудочной (и соответственно немощной, нерезультативной). Она в таком виде все равно есть рассматриваемое в форме диалектических принципов свое *понимание*, построенное на рассудочном мышлении и подогнанное под положения этих принципов. Такую внешнюю диалектику можно назвать рассудочной диалектикой. Фактически это формальная, абстрактная диалектика, сведенная в основном к диалектикообразной игре рассудка с внешней противоречивостью и диалектикоподобному оперированию рассудочными понятиями. К сожалению, именно такого сорта «диалектика» получила широкое распространение.

В отличие от внешней «диалектики» (которую нужно было бы взять в кавычки), существует подлинная диалектика как «движение не только нашего понимания, но доказанное из сущности самого предмета». Эта «диалектика есть имманентное рассмотрение предмета», когда «рассматривают предмет в себе

самом и берут его по тем определениям, которыми он обладает» [12, 250—251].

Как известно, в мире кроме форм материального движения и их превращений ничего иного нет и познавать больше нечего. Но диалектика ведь имеет дело с движением вообще, а не просто с различными формами движения, которые как собственно определенные формы движения находятся в компетенции соответствующих конкретных наук. Хотя мы знаем, что какого-то движения вообще как такового, существующего каким-либо чувственным образом наряду с формами движения, с вещами, нет и что постичь движение вообще каким-то другим способом, кроме как через познание конкретных форм движения, невозможно, но вместе с тем, мы не можем сказать, что движение вообще не существует и, что такое понятие не имеет объективного основания. То, что позволяет сказать, что оно *есть*, выступает в виде *отрицания* конкретных форм движения. Последнее немыслимо без конкретных форм, не существует без того, отрицанием чего оно является, но вместе с тем и не есть самими этими формами; оно не сводится к ним (ни к одной из них, ни к их сумме). Можно сказать, что движение вообще как раз и реализует себя и обнаруживает в форме (и через) отрицания конкретных форм движения. Каждая конкретная форма движения, вещь, уничтожая себя, отрицая как данное, конечное, отдельное, относительное (но вместе с тем не уничтожаясь вообще), этим самым как бы приближается к противоположному своей отдельности — к общему, бесконечному, абсолютному, т. е. тому самому, которое не исчезает при этом и не появляется и представляет собой содержание (объективное) соответствующего предельно всеобщего понятия — движения вообще. Оно существует как некоторый непрерывный результат, «продукт» отрицания, превращения; оно как бы живет в исчезании определенных конечных форм. Это его такой способ существования (противоречивый) в виде некоторого обнаженного единства бытия и небытия.

В этом отношении любая отдельно взятая форма движения, вещь выступает перед нами как внутренне противоречивая, как отрицающая себя, как заключающая в себе свою противоположность. Внутренняя противоречивость вещи, собственно, и заключается в ее противоположности самой себе.

Ф. Энгельс так и говорит: «...если вещи присуща противоположность, то эта вещь находится в *противоречии* с самой собой; то же относится и к выражению этой вещи в мысли. Например, в том, что вещь остается той же самой и в то же время непрерывно изменяется, что она содержит в себе противоположность между «устойчивостью» и «изменением», заключается *противоречие*» [7, 327] [10].

Аналогичный взгляд мы встречаем и у В. И. Ленина, кото-

рый рекомендует рассматривать вещь как «нечто взятое с точки зрения его имманентной границы...», «...с точки зрения его противоречия с самим собой...», именно это «...противоречие толкает его [это нечто]... дальше своих пределов...» [12, 98], т. е. является источником его движения, движущей «силой» развития.

То, что рассматривается противоположность вещи не по отношению к другим вещам, а — к себе самой, т. е. противоречивость не между вещами, а «противоречивость в самой вещи (другое себя)» [12, 213], очень важно и имеет принципиальное значение. В результате мы получаем не внешнее противоречие (которое не обладает значением источника самодвижения, не идет дальше противоречивости в разных отношениях и т. п.), а внутреннее противоречие в одном и том же отношении.

В этом же плане вещь выступает перед нами как нечто само себя отрицающее, как превращающееся, движущееся, находящееся в процессе, в становлении, как единство противоположностей,— единство того, что оно есть, и того, что оно не есть, как некоторое «это» и одновременно «не это». Причем, точно так же, как в механическом количественном движении суть дела заключается не в том, что нечто «тут теперь, а там тогда», а в том, что оно одновременно «и тут и не тут», так и здесь в качественном движении, речь идет не о какой-то совокупности, не о сумме «это» и «не это» или — в одном отношении «это», в другом — «не это», а о том, что одно есть в сущности одновременно другое и выражается, реализуется через другое. Некоторым «этим» вещь только и может быть лишь постольку, поскольку она отрицает себя, перестает быть собой, превращается в «не себя», исчезает как данное, утверждает себя через отрицание, выступает как единство бытия и небытия. Как это ни странно может показаться обыденному мышлению, но в этом и состоит смысл того, что называется внутренней противоречивостью. Противоположности, составляющие внутреннюю противоречивость, выступают как одно в другом через другое и для другого.

Не зря Ф. Энгельс «...взаимное проникновение полярных противоположностей и превращение их друг в друга, когда они доведены до крайности...» [8, 3], называет законом диалектики. Т. е. то, что в нынешней формулировке звучит как закон единства и борьбы противоположностей, есть «закон взаимного проникновения противоположностей» [8, 38]. Говоря словами В. И. Ленина, «*диалектика* есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) *тождественными противоположности*» [12, 97].

Выражение «тождество противоположностей» смущает многих тем, что по привычке мыслится здесь ударение на слове *«тождество»*, да еще и в рассудочном значении как формаль-

ного тождества. «Противоположности» в этом случае представляются как нечто пассивное, как что-то такое, с чем проделывают объединение, а не как борющиеся и через борьбу и взаимоисключение доходящие до тождества, реализующие тождество противоположности. В сущности же то, что называется тождеством противоположностей, в диалектическом понимании есть истинная *борьба* противоположностей. И в этом смысле, можно сказать, тождество тем большее, чем интенсивнее борьба. Недаром высшее тождество достигается в момент наивысшего уровня борьбы — в момент разрешения противоречий.

Характерно, что, говоря о противоречивости вещи, Ф. Энгельс замечает, что «это же относится и к выражению этой вещи в мысли» [7, 327].

Понятия тоже должны быть внутренне противоречивыми, подвижными, гибкими, релятивными, самоотрицающимися. Только в таком случае они могут соответствовать действительному движению и его противоречивости. Как истинная противоречивость вещи заключается в ее противоречивости самой себе, так и понятия, с помощью которых должна быть выражена противоречивость действительных вещей, выступают внутренне противоречивыми в себе. Именно такой (внутренней) противоречивостью обеспечивается соответствующая подвижность понятийного выражения движения действительности.

Очень важно, однако, не смешивать при этом внутреннюю противоречивость с внешней, не сводить суть противоречивости в сфере мышления к сталкиванию противоположных определений, к внешнему отношению понятий и т. п. Многие возражают против допущения противоречивости в мышлении именно потому, что не знают иной противоречивости, кроме внешней, сводят понимание противоречий к внешним противоречиям типа несоответствий, а потом борются с «противоречивостью» в мышлении. Опасность сведения понимания противоречий к внешней противоречивости возникает уже тогда, когда указывается по поводу какого-либо предмета, что ему присуще то или иное определение. В пределах формального мышления, определения как выражения абстрактного тождества вырванных односторонностей могут сосуществовать одно рядом с другим и даже сталкиваться во внешнем несоответствии, абсолютно взаимоисключать друг друга и т. п., но не в состоянии выразить внутренне противоречивую сущность вещей, проникнуть в конкретное тождество противоположностей. Отношение между определениями будет выступать выражением отношений между различными сущностями, но не отношений противоположных сторон одной и той же сущности.

Вспомним, что «диалектика есть имманентное рассмотрение предмета», когда ««рассматривают предмет в самом себе и берут его по тем определениям, которыми он обладает. В этом

рассмотрении обнаруживает он» (er) (sic!) «затем сам, что содержит в себе взаимно противоположные определения, и, следовательно, снимает себя...» [12, 250—251]. Особенно нагляд- но эта сторона дела демонстрируется в процессе выражения в понятиях собственно движения (например, механического). При этом, если говорится о нахождении движущегося предме- та в данном месте, то в этом же определении указывается и на одновременное ненахождение в этом месте. Именно эта про- тиворечивость выражает движение (которое в сущности и есть противоречие).

В свете всего сказанного «...все противоположности,— как выписывает В. И. Ленин в «Философских тетрадях» из Гегеля,— признаваемые за нечто прочное, например, конечно и бесконеч- ное, единичное и общее, суть противоречия не через какое-ли- бо внешнее соединение, а, напротив, как показывает рассмот- рение их природы, они сами по себе суть некоторый переход»... [12, 218].

И очень важно понять, что дело здесь не в том, что су- ществует конечное *и наряду с этим* бесконечное, или единич- ное, *а также* общее, которые нужно рассматривать всегда в паре, настолько-де они связаны *между* собой, а наоборот, в том, чтобы не искать их как некоторые самостоятельные сущ- ности, не давать различные определения, не искать внешнего соединения в парное единство, а мыслить как одно (как одну сущность), заключающее в себе переход и охватываемое одним внутренне противоречивым определением.

Как видим, здесь в понятиях то же самое, что и в раскры- той Энгельсом противоречивости вещи; понятие, рассматривае- мое само по себе, оказывается другим по отношению к самому себе [12, 218].

Мы берем одно понятие, например, конечное (или случайное и т. д.), и должны его мыслить противоречиво как заключающее в себе свое другое, в нашем примере, как одновременно беско- нечное (необходимое и т. д.). Недаром В. И. Ленин замечает по поводу вышеприведенной мысли Гегеля: «Понятия не непо- движны, а — сами по себе, по своей природе=*переход*» [12, 218].

Чтобы охватить мыслью противоположности в одном поня- тии (подвижном, внутренне противоречивом), мы как бы раз- дваиваем первое понятие. Противоположность первого понятия выступает в форме его отрицания. «Диалектика вообще состоит в отрицании *первого* положения, в смене его *вторым* (в пере- ходе первого во второе, в указании связи первого с вторым etc). Второе может быть сделано предикатом первого — «на- пример, конечное есть бесконечное, одно есть многое, единич- ное есть всеобщее»» [12, 219].

При этом следует заметить, что второе выступает вовсе не

как какое-то пустое отрицание типа «нет» или абсолютное ничто, оно не какое-то самостоятельное другое, находящееся с первым во внешнем отношении и безразличное к нему, а второе первого и содержит внутри себя определение первого. Благодаря этому первое как бы сберегается во втором, как в своем отрицательном и относится к нему как к своему другому. Здесь отрицание выступает не как голое, «зряшное» отрицание, а «как момент связи, как момент развития с удержанием положительного...» [12, 219].

В первом понятии его противоречивость без такого отрицания остается в потенции в неразвитом, в неразвернутом виде. В. И. Ленин указывает, что научное рассмотрение как раз и требует по отношению к «простым» первоначальным «первым» положительным утверждениям «...указания различия, связи, перехода. Без этого простое положительное утверждение неполно, безжизненно, мертво» [12, 219]. Для этого, собственно, мы и производим раздвоение единого.

Вместе с тем «по отношению к «2-му», отрицательному положению», требуется указание ««единства», т. е. связи отрицательного с положительным, нахождения этого положительного в отрицательном» [12, 219]. А для этого противоположности, полученные от раздвоения единого, мы доводим до тождества противоположностей и получаем новое единство на высшем уровне, уже как утверждение через отрицание, как единство отрицания с утверждением. Без такого движения «от утверждения к отрицанию — от отрицания к «единству» с утверждаемым... диалектика станет голым отрицанием, игрой или скепсисом» [12, 219].

Такого рода внешняя отрицательность возникает, если рассматривать противоположности сведенными к различным определениям, а не как моменты одного и того же определения. Формальное мышление, исходящее из закона тождества и не идущее дальше представления, удерживает противоположности одну вне другой в сосуществовании, противоречивое здесь ««выступает перед сознанием без взаимного соприкосновения» (предмет) — вот суть антидиалектики» [12, 220]. Формальное мышление рассудка, особенно в наши дни, тоже не может избежать противоречивости, которая является существенным моментом понятия, но оно старается закрывать глаза на нее и, говоря о немыслимости противоречия, фактически сводит дело к абстрактному отрицанию. Когда рассудочное мышление выступает против распространения противоречивости на сферу мышления, то этим оно фактически возражает против своего понимания противоречивости (внешней), не знающей единства (тождества) противоположностей. Больше того, вместо диалектической внутренней противоречивости с переливами и взаимопроникновением противоположностей оно фактически предла-

гает жесткую внешнюю с абстрактно взаимоисключающими противоположностями противоречивость типа «или—или».

Тех, кто тщательно оберегает мышление от противоречивости, можно было бы считать последовательными, если бы они действительно ее не допускали в сферу мышления. Как ни странно, но как раз с внешней противоречивостью они преспокойно уживаются. Разве закон исключенного третьего с его «или—или» не есть фактически выражением взаимоисключающей внешней (и даже антагонистической) противоречивости, не допускающей никакого тождества; и в свою очередь само то, что наряду с этим признается закон тождества, который, наоборот, категорически не допускает противоречивости, а признает только абстрактное тождество,— разве это в свою очередь не есть противоречие, возникшее в результате внешних отношений, то есть такого рода противоречие, которое только и известно формальному мышлению и которое оно старается «не допустить» в мышление. Уже сам факт такого стремления не допустить противоречивости в мышлении выступает показателем того, что она все-таки в нем есть, но рассудочное мышление не справляется с нею, не может постигнуть ее сути, остается на уровне понимания внешней противоречивости и вступает само во внешнюю противоречивость (взаимоисключение) с нею.

Правда, на том основании, что за формально-логическими положениями скрывается противоречивость, делать вывод, будто «...вообще диалектика процесса познания такова, что для ее изучения необходимо пользоваться противоположными средствами, т. е. средствами формальной логики» [24, 43], было бы, на наш взгляд, преувеличением возможностей формальной логики.

Самое большее, на что может претендовать формально-логическое мышление как «средство», так это на то, что оно в состоянии сделать первый шаг в раскрытии противоречий. Вырывая и фиксируя в понятиях вырванные вещи и явления в абстрактной односторонности, оно фактически делает этим первоначальное раздвоение на противоположности. Этим самым оно как бы обеспечивает «сырьем» («полуфабрикатом») диалектическое мышление, которое получает от рассудка материал уже в форме логических противоречий (в виде крайностей) для дальнейшей «обработки» и разрешения противоречий. Само же рассудочное мышление не в состоянии разрешить эти вызванные им противоречия и отворачивается от них. Правда, в этом отношении нельзя быть к нему в претензии, ибо оно не берется за то, чего не может сделать. И мы знаем, что получается, когда пытаются разрешать противоречия в сфере рассудочных определений без перехода в область разума и диалек-

гических категорий. Диалектические операции такого рода дают лишь внешнюю диалектику.

В плане сказанного об отрицании понятия и, таким образом, вскрытия («возбуждения») в нем его внутренней противоречивости, и т. д. становится ясной суть того, что называется в диалектике раздвоением единого. Дело здесь не просто в том, что вещь нужно как-то «расколоть» на противоположные «половины», найти какие-то противоположные свойства или структуры и продемонстрировать их как какие-то крайности, вот-де один полюс, а вот — другой. Хотя часто именно так и делается. Из ставших известными и находящихся под рукой свойств исследуемой вещи выбираются свойства «попротивоположнее»; их объединяют в пару, и все это нарекается единством противоположностей, раздвоением единого и т. п.

Не можем мы согласиться также и с мнением И. С. Нарского, когда он говорит, что раздвоение единого выступает в реальном объекте как «...структурное расчленение» [24, 44]. На наш взгляд, суть раздвоения не в этом. Речь должна идти не об эмпирической сфере, а о логической, о сфере теоретического мышления. Эмпирическому познанию вообще не известны диалектические (внутренние) противоречия. (Следует заметить, что без категорий вообще невозможно вскрыть противоречия. Сфера же категорий не допускает эмпирических попыток указать пальцем на противоположности. Нетрудно представить, как бы выглядело желание чувственно воспринимать, например, «небытие» как одну из сторон единства противоположностей — бытия и небытия). Диалектические категории выступают как представители разума, которому только и доступна сущность (противоречивая) вещей. Не зря они считаются ступеньками в познании. Они есть своего рода теоретико-познавательный аппарат постижения сущности, постижения противоречивой природы сущности и сущности самой природы противоречивости. На определенном уровне восхождения (углубления) познания категории как бы подхватывают получаемый от низших ступеней познания «материал» и «ведут» дальше по линии восхождения от абстрактного к конкретному, подвергая его «обработке», и обеспечивают постижение противоречивости, закона, необходимости.

Не случайно, что диалектические категории имеют форму обнаженных противоположностей: конечное—бесконечное, единичное—общее, форма—содержание и т. п. Это позволяет им наилучшим образом подхватывать одностороннее понятие, раздваивать его на противоположности и доводить до разрешения. И делается это по единой «схеме» «механизма», присущего диалектической категориальности.

Именно о раздвоении единого в сфере логического идет речь, когда понятие, как мы это видели выше, подвергается отрицанию и мы получаем некоторый противоположный этому понятию момент. При этом эту противоположность мы не ставим как-то рядом с первой так, чтобы они демонстрировали собой крайности, а как бы извлекаем из первого его другое, которое остается в пределах первого. Мы раздваиваем первое понятие в его отрицании в самом себе. И в этом смысле второе понятие своей отрицательностью как бы держит первое в «возбужденном», внутренне противоречивом состоянии, вскрывая и обнажая в самом первом (а не привнося извне) его внутреннюю противоречивость. Но делается все это только для того, чтобы довести эти полученные от раздвоения противоположности до тождества, где последнее уже не будет тем абстрактным тождеством в его односторонности, которая получила закрепление в первом понятии, а конкретным тождеством,— тождеством раздвоенных из единого (борющихся) противоположностей.

В свете рассмотренного можно, в известном смысле, говорить о понятиях двух видов — понятиях рассудка и понятиях разума. В сфере рассудка господствуют абстрактные понятия в их односторонности. Конкретные истинные понятия находятся в распоряжении разума (это по сути всегда категории). Наша деятельность может остановиться и на одной лишь абстрактной и отрицательной форме понятия. Разумное понятие преодолевает односторонность, внешнюю формальную отрицательность, включает в себя противоположность, снимает ее в себе и выступает как конкретное. Так, например, понятие свободы рассудочное мышление рассматривает как абстрактную противоположность необходимости. Разум преодолевает односторонность и абстрактность этого рассудочного понятия и получает такое понятие свободы, которое содержит внутри себя необходимость как снятую. В свою очередь свобода при всем том, что является отрицанием необходимости, выступает не больше как свое другое необходимости. Говоря «свобода», мы должны как само собою разумеющееся подразумевать (удерживать) в ней необходимость, в отличие от обывателя, для которого это самостоятельные сущности, находящиеся в абстрактной отрицательности, несовместимости, в абсолютном взаимоисключении. Характерно, что разум имеет дело с тем же самым понятием, с той же самой, скажем, языковой формой понятия, но он как бы возбуждает его, оживляет, делает подвижным, релятивным, противоречивым. Осуществляется это тем, что понятие подвергается отрицанию. В результате оно получает разделение противоположностей и затем снятие их в новом единстве. Нетрудно заметить, что упомянутое отрицание является вторым отрицанием, ибо, подвергая отрицанию пер-

вое понятие, мы подвергаем отрицанию его отрицательность и с этим — абстрактность. Теперь, в результате отрицания отрицания, получается нового типа положительное понятие — разумное, конкретное (противоречивое). Здесь противоположности постоянно мыслятся, удерживаются в мысли, предполагают друг друга. Этим преодолевается односторонность и абстрактность рассматриваемого понятия. Оно становится конкретным.

То, что противоречивое единство противоположностей предмета дается нам прежде всего в абстрактной односторонности, доставляет много трудностей в раскрытии сути противоречивости.

В. И. Ленин, соглашаясь с Гегелем, что затруднение вызывает то, что мышление «связанные в действительности моменты предмета рассматривает в их разделении друг от друга» [12, 255], подчеркивает, что «мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление,— и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и **всякого понятия**» [12, 255].

Некоторых смущает то, что огрубление заключается в самой природе познания, мышления. Они не могут отделаться от иллюзии, будто бы такое огрубление непреодолимо, считают, что остается только смириться с этим. Иногда начинают даже подгонять под такое представление объяснение сути противоречивости, обосновывать безраздельное господство в сфере мышления не допускающих противоречивости старых формально логических принципов. На том основании, что в ходе познания происходит некоторая «приостановка» движения, иногда пытаются свести к этому природу того, что называется прерывностью в движении.

Но оказывается из этого «затруднения» выход все же есть. И он не менее естественен, чем само «затруднение». Мышление как процесс изображения движения мыслью (и не только мыслью, но и ощущением) действительно по своей природе таково, что вырывая предмет как конечное, отдельное, прерывное и т. п. в состоянии его схватить и зафиксировать в понятии прежде всего только в такой односторонности. Второй момент действительного единства противоположностей остается до поры до времени скрытым (и непосредственно недоступным начальной ступени познания). Однако мышление способно не только разделить связанные моменты предмета, но и постигнуть эту связь и «восстановить» единство разорванных сторон (моментов) как единство, тождество противоположностей. И тайна этого заключается в конечном счете все в том же отрицании, которое и здесь выполняет функцию раздвоения и отождествления, установления связи, удержания в единстве про-

тивоположностей. (Разумеется, что сделать это может лишь диалектическое мышление). Суть диалектики познания в том и состоит, что оно раздваивает единое в самой сфере движения познания и вместе с тем доводит до тождества противоположности. Другими словами, суть диалектики состоит не только в том, что происходит вырывание вещи, раздвоение действительного единства и закрепление односторонности, не только в том, что таким вырыванием производится также раздвоение в самом движении познания, наконец, не только в раздвоении самой мыслительной формы (понятия), но и в том, что такое раздвоение (последнее) затем доводится в мышлении до тождества противоположностей, и этим осуществляется приведение в соответствие (в тождество) полученного единства к действительному единству противоположностей, содержащемуся в действительном предмете.

Рассмотренное выше раздвоение понятия, подвергание его отрицанию и доведение до тождества, является, собственно, «механизмом» преодоления разрыва внутренней связи и с этим преодоления познанием ограничения, омертвления, односторонности, а также проникновением в сущность предмета как единства, тождества противоположностей, постижением истинной внутренней противоречивости сущности предмета (через постижение противоречивости явления и сущности). Таков путь диалектики познания от абстрактного одностороннего тождества, получаемого рассудочным мышлением, до конкретного тождества — сущностного, внутренне противоречивого.

В ходе такого процесса (пути) проникновения в противоречивость сущности раскрывается не только противоречивость «движения мышления в понятиях», но «вместе с тем противоположность между мыслью и явлением или чувственным бытием..» [12, 248]. Собственно, только через разрешение этих противоречий происходит постижение подлинной противоречивости действительности. Все это становится понятным, если не упускать из виду, что, во-первых, диалектика отражения действительности такой, как она есть, не простой непосредственный зеркальный отпечаток этой действительности и ее противоречивости в мысли (в понятиях и их противоречивости), а само познание есть развитие и, значит,— противоречие, разрешение, восхождение и т. д., а во-вторых, что диалектика есть единство диалектики, логики и теории познания. Отсюда, «в частности, диалектика есть изучение противоположности вещи в себе (Ansich) сущности...» [12, 249]. «Тут тоже мы видим переход, перелив одного в другого: сущность является. Явление существенно» [12, 249].

Как видим, подвижность, противоречивость господствует и в самом движении познания, в углублении в сущность. Лишь учитывая все эти стороны противоречивости движения в целом:

движение действительности, движение форм мысли (понятий) и движение от движения действительности к движению мысли, мы можем сказать, что «в собственном смысле диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов*» [12, 249]. И диалектика постигает, способна постичь эту действительную сущность в ее единстве (тождестве) противоположностей.

При этом вышеупомянутая отрицательность в понятии является своего рода поворотным пунктом в движении понятия (скачком). И, как мы видели, разрешение этого отрицания как доведение до тождества раздвоенных противоположностей есть вместе с тем приведение в соответствие («отождествление») мысленного выражения движения с действительным объективным движением в форме истины.

В. И. Ленин выписывает слова Гегеля, которые являются, по его мнению, «солью диалектики»: «она (отрицательность.— *В. Б.*) есть простая точка отрицательного соотношения с собой, внутренний источник всякой деятельности, живого и духовного самодвижения, диалектическая душа, которую все истинное имеет в самом себе и через которую оно только и есть истина; ибо исключительно на этой субъективности основывается снятие противоположности между понятием и реальностью и то единство, которое есть истина.— Второе, отрицательное, отрицательное отрицательного, к которому мы пришли, есть указанное снятие противоречия, но это снятие так же мало, как и противоречие, есть *действие некоторой* внешней рефлексии; оно есть *сокровеннейший, объективнейший* момент жизни и духа...» [12, 221].

По поводу последних слов Гегеля В. И. Ленин замечает: «Здесь важно: 1) характеристика диалектики: самодвижение, источник деятельности, движение жизни и духа; совпадение понятий субъекта (человека) с реальностью; 2) объективизм в высшей степени («der objectivste Moment»)» [12, 221—222].

Без верного понимания отрицания в понятии нет не только подвижности понятия, но нет и познания (отражения) действительной сущности вещей, происходит разрыв между сознанием и действительностью, теряется объективность, порождается агностицизм и скептицизм. Именно к этому ведет абстрактное отрицание, ибо в положение абстрактной отрицательности ставится само отношение бытия и мышления, в результате чего мыслительные формы рассматриваются вне содержания.

Исходя из всего сказанного, известное выражение движения в противоречивой мыслительной форме, преодолевающее вышеупомянутый разрыв и односторонность, выглядит как «быть в этом месте, и в то же время не быть в нем» или, говоря о немеханической форме движения, можно сказать: предмет есть то, что он есть и одновременно то, что он не есть. Так «дви-

жение, как понятие, как мысль, высказывается в виде единства отрицательности и непрерывности» [12, 253], но делается это в такой форме, что ни непрерывность, ни дискретность не рассматриваются в отдельности как самостоятельные сущности.

Движение реализует себя в пространстве и времени, оно выступает как сущность времени и пространства. Последнюю как единство противоположностей выражают два основных понятия: бесконечная непрерывность и дискретность, которая выступает как отрицание непрерывности. Эти-то понятия, мыслимые в единстве и взаимопроникновении через отрицание, как различные стороны одной и той же сущности, и выражают движение как противоречие, как единство противоположностей.

Часто не хотят видеть, что противоречивость движения в мышлении (раздвоение, доведение до тождества противоположностей и с этим приведение в соответствие логического движения с действительным) есть продолжение действительного движения и его противоречивости. При этом противоречивость, возникающая в процессе познания, не имеет самостоятельного значения. Это как бы способ (вернее путь), посредством которого осуществляется постижение противоречивости действительного движения. «Тут и не тут», «то и не то» — мысленные формы, абстракции, которые как таковые не существуют в объективной действительности, но это те абстракции, с помощью которых схватывается и выражается подлинная противоречивость действительного движения. В самой действительности есть единство противоположностей. Постижение его мыслью, понимание его, скажем, опонятливание, осмысление, освоение, узнавание, схватывание, это и есть вышеописанный противоречивый путь, включающий раздвоение, доведение до тождества противоположностей и т. д. В результате (в конце), мы получаем знание, отражение действительного положения вещей, действительной противоречивости, схваченной и удерживаемой в мысли тоже как единство, тождество противоположностей, т. е. такое же, каким оно есть в самой действительности — не расчлененное на противостоящие друг другу в абстрактной односторонности противоположности, крайности, а выступающее как конкретное тождество противоположностей. В действительности, например, нет прерывности и непрерывности. Наше знание будет адекватным этому, если и в мысли мы будем иметь такое тождество противоположностей, где, например, прерывность рассматривается только как отрицание непрерывности, а движение мыслится как одно: непрерывность— прерывность (непрерывная прерывность как прерывная непрерывность).

Мы действительно не можем познать движение, не прервав непрерывное. И такое прерывание познанием выступает как некоторое «нарушение» действительных всеобщих связей, объ-

ективной непрерывности. Но при этом следует иметь в виду что, во-первых, получаемая *в результате* этого дискретность не есть продукт такого вырывания познанием, а существует в самом деле в действительном движении как один из моментов единства непрерывности и дискретности этого движения; во-вторых, не нужно смешивать прерыв, который содержится в объективном содержании действительного непрерывно-прерывного движения с прерыванием познанием и сводить первое ко второму; в-третьих, не следует считать, что противоречивость *создается* такой природой познания; в-четвертых, «нарушение», наносимое вторжением познания в действительные связи, не только преодолимо, но и является необходимым моментом в постижении непрерывности; в-пятых, только через проникновение теоретическим мышлением в полученную и выраженную в логической форме дискретность мы в состоянии постичь действительную непрерывность.

Читая в «Философских тетрадях» комментарии В. И. Ленина к гегелевскому рассуждению о диалектике, можно понять, что последняя складывается из таких характерных черт, которые позволяют рассматривать ее 1) как диалектику движения мысли в понятиях, куда включаются, по мнению В. И. Ленина, движение понятий, переходы, переливы, а также «анализ понятий», изучение их, «искусство оперировать с ними» (Энгельс) требует всегда изучения *движения* понятий, их связи, их взаимопереходов» [12, 249]; 2) вместе с тем — как диалектику углубления мысли в сущность, как «изучение противоположности вещи в себе (Ansich), сущности, субстрата, субстанции,— от явления, «для других бытия». (Тут тоже мы видим переход, перелив одного в другого: сущность является) [12, 249]. (Эту сторону диалектики В. И. Ленин характеризует как «в частности»); и, наконец, 3) «В собственном смысле диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов:* не только явления преходящи, подвижны, текучи, отделены лишь условными гранями, но и *сущности* вещей также» [12, 249].

Видимо, все эти стороны нужно не упускать из виду, когда речь идет о постижении сущности вещей, их противоречивости: движение «мышления в понятиях; и вместе с тем противоположность между мыслью и явлением или чувственным бытием,— между тем, что есть в себе, и тем, что есть бытие-для-другого этого сущего в себе; и находим в сущности предметов противоречие, которое она имеет в себе самой (диалектику в собственном смысле)» [12, 248].

То, что диалектика развития действительности постигается через диалектику развития самого постижения действительности и диалектику развития мысли в понятиях, говорит лишь о единстве, которое у нас принято называть совпадением диалектики («диалектики в собственном смысле»), логики (теории

мышления) и теории познания, составляющем то, что называется диалектикой как теорией развития (без трех слов).

Когда Ф. Энгельс говорит, что «суть противоречивости вещи в том, что «вещь остается той же самой и в то же время непрерывно изменяется»» и что выражение этого в мысли, в знании должно быть соответствующим, то уже, собственно, приведенное выражение и есть по существу выраженная в мыслительной форме противоречивость действительности. Ничего другого для выражения противоречивости и не нужно. Этим все сказано. Мы можем несколько конкретизировать противоречивость, рассмотреть ту или иную из сторон движения как единства многообразия, схватить противоречивость в соответствующих тех или иных категориях, но суть «механизма» противоречивости, как и движения его познания, движения мысли, будет всегда одной и той же. Мы, например, можем рассматривать движение, с той стороны, с которой оно выступает как единство устойчивости и неустойчивости, или — как противоречивость случайности и необходимости, возможности и действительности, содержания и формы, притяжения и отталкивания и даже как самого движения и покоя. Однако, какие бы категории мы ни избрали для постижения и выражения в мысленной форме соответствующей стороны движения и его противоречивости, суть внутренней противоречивости останется той же. Это будет одновременно то и не то, утверждение через отрицание и т. д. При этом, полученная в мышлении в результате диалектической обработки соответствующих понятий внутренняя противоречивость будет соответствовать действительному положению вещей.

Например, тот же покой в этом (диалектическом) плане выступает не как себе равность, не как существующее наряду с движением (что-то противоположное ему, какое-то «недвижение»), находящееся с движением во внешних абстрактно отрицательных отношениях, а как тоже (и то же) движение, но со стороны его формы, конечности, определенности, данности. Покой выступает как момент движения, как его свое другое, постоянно отрицаемое, как отдельное движение, стремящееся к некоторому равновесию, непрерывно нарушаемое совокупным движением. Такой взгляд на внутреннюю противоречивость и взаимопроникновение движения и покоя позволяет понять его суть и относительность не только в механическом движении, где обычно рассматривается относительность покоя как некоторая неподвижность вещи по отношению к одной системе (например, стола — к стенам комнаты), и в то же время как состояние перемещения — в другом отношении (того же стола вместе с домом и земным шаром по отношению к Солнцу), но и в других, более сложных формах движения, которые демонстрируют суть относительности покоя и противоречивого от-

ношения с движением, в форме, более близкой к их всеобщему взаимоотношению в движении вообще.

Так, в органической форме движения, покой раскрывает себя как момент движения, как то же самое движение со стороны конкретности и т. д. уже тем, что в каждый данный момент в организме происходит постоянное отмирание клеток (вплоть до полного обновления организма), и в то же время он остается тем же организмом. Последнее как раз и обусловлено таким отмиранием клеток, их сменой. Отрицание, постоянное исчезание, превращение, изменение и есть способ его существования. Суть организма как некоторого «равновесия» заключается в нарушении, в отрицании равновесия. Прекратись этот процесс отмирания, нарушения — и организм исчезнет. Поэтому определение жизни в формуле «жить это умирать» при всей парадоксальности и противоречивости — самое подходящее для выражения действительного положения вещей. И все дело здесь в том, что сам процесс жизни есть противоречие. Отделить в нем противоположности невозможно. Они находятся во взаимовыражении, «взаимопребывании», как одно в другом и через другое.

Если рассматривать жизнь в самом широком плане как форму движения, то мы получим такое же соотношение движения и покоя. В сущности есть одно — органическое движение, которое, однако, реализуется через определенные формы — конкретные организмы. То, что движение выражается через отдельные определенные формы, выступает как момент покоя, а то, что эти формы постоянно нарушаются, и в этом нарушении, через него, реализуется органическая форма движения в целом,— выступает как движение. Но и это еще не все. Сама органическая форма движения в целом в свою очередь выступает как противоречие. Уже тем, что она есть движение в такой *определенной форме*, которая характеризуется как *собственно органическая*, является показателем того, что это — момент покоя в движении как изменении вообще.

Это же имеет место и в химической форме движения. Суть взаимоотношения движения и покоя здесь — во внутренней противоречивости химизма как формы движения, реализуемой через определенные химические элементы и их взаимопревращение. То, что химизм есть ХИМИЧЕСКАЯ ФОРМА движения, выступает как выражение покоя, и в то же время то, что это же есть лишь химическая форма ДВИЖЕНИЯ — выступает как выражение движения. В этой противоречивости заключается суть самого химизма как данной формы движения, относительность последней преходящесть и исчерпаемость.

В свою очередь все формы движения (механическая, физическая, химическая, органическая и общественная), являясь одновременно и определенными ФОРМАМИ движения и вме-

сте с тем лишь отдельными формами ДВИЖЕНИЯ как изменения вообще, выступают как противоречивый способ существования движения (абсолютного, вечного, бесконечного) через конкретные, определенные, конечные, преходящие, относительные формы движения.

Можно также рассмотреть в плане указанной Ф. Энгельсом сути противоречивости затронутый им вопрос о противоречии между «устойчивостью» и «изменением». В теоретическом мышлении мы можем получить вполне адекватную действительному положению вещей противоречивость такого рода. Оперируя в сфере понятий, мы понятие «устойчивость» подвергаем отрицанию. Для этого раздваиваем его и вычленяем из него противоположное. Таким противоположным будет «неустойчивость»[11]. Второе понятие мы вводим не для того, чтобы поставить его рядом с первым, не извне, а рассматриваем его как второе первого, как предполагаемое в самом первом, как его свое другое. Выступая как отрицание первого, оно находится с ним не во внешнем, не в формальном отрицании, безоговорочно исключающем первое, а сохраняет с ним связь через отрицание. Оно не отходит от него, а как бы остается в нем, как его внутренний «возбудитель», который делает это понятие подвижным, изнутри «подрывает» его устойчивость, его себе равность, его покой. При этом устойчивость утверждает себя через эту противоположность, через отрицание ею самое себя. В этом смысле можно сказать, что система тем более устойчива, чем более неустойчива, чем более подвижна.

Мы фактически раздваиваем единство существующего понятия «устойчивость» на противоположности. Но делаем это лишь для того, чтобы моментально установить тождество этих противоположностей через их разрешение (но не внешнее сведение в единство). И уже это тождество взаимоисключающих противоположностей в мысли будет соответствовать единству противоположностей, которое имеет место в самой действительности. С этим мы постигаем неустойчивость, подвижность, скрытую за тем, что приходит к нам в представление (с помощью непосредственного чувственного познания) как некоторая устойчивость, а также, что устойчивость в сущности есть лишь форма существования неустойчивости. Причем, дело здесь, конечно, не в том, что неустойчивость выступает *в познании* как устойчивость (она и в самой действительности существует в форме устойчивости), а в том, что неустойчивость предстает перед нами прежде всего в виде (со стороны) устойчивости, которая сразу не познается, не постигается как одновременная в себе неустойчивость, как внутренняя противоречивость. Лишь в результате «обработки» теоретическим диалектическим мышлением, данного чувственным познанием, мы получаем соответственное мысленное противоречивое выражение того, что в са-

мом деле есть в его сущности. С этим действительная устойчивость раскрывает свои внутренние глубинные тайны. Мы узнаем, что это вовсе не нечто себе равное, которое имеет место наряду с изменчивостью, неустойчивостью. С помощью диалектического мышления мы начинаем обнаруживать в сфере конкретной действительности схваченную и постигнутую мыслью в общем виде противоречивость устойчивости и неустойчивости в самых различных областях и формах движения. Например, положение о том, что система утверждает себя через отрицание и является тем более устойчивой, чем менее устойчива, несмотря на непривычное и «режущее ухо» звучание, выступает как факт на каждом шагу. Даже самые простые и постоянно встречающиеся явления демонстрируют нам эту закономерность. Та же устойчивость обыкновенного вертящегося «волчка» обеспечивается, как известно, его подвижностью. Струя воды, вылетающая с огромной скоростью из гидромонитора, настолько устойчива, что ее невозможно разрубить. Поразительна устойчивость общей массы солнца, которое находится в колоссальной внутренней подвижности превращаемости. Его не назовешь даже газообразным. Там даже не успевает формироваться химизм. И вместе с тем оно исключительно устойчиво в такой своей неустойчивости.

И таких фактов можно было бы привести много, если бы задача заключалась в собирании фактов, а не в том, чтобы с помощью теоретического положения о выражении устойчивости через неустойчивость представители конкретных наук могли проникать в сущность процессов действительности, понять их или вскрывать новые явления.

Нельзя, например, не обратить внимания на исключительно большую устойчивость атомного ядра. Известно, как трудно оно поддается внешнему разрушению. Сам этот факт должен указывать на его огромную внутреннюю подвижность. Не исключена возможность, что такая устойчивость объясняется именно тем, что в нем происходят невиданной интенсивности превращения: ни одна из частиц, «входящих» в его состав, как бы не успевает стать собой и моментально превращается. Все они снимаются в единстве, тождестве ядра как целого.

Возможно [12], что в таком плане — обусловленности устойчивости неустойчивостью, устойчивость, объясняемая так называемыми ядерными силами, обеспечивается как раз тем, что существует не сумма определенных сформировавшихся сосуществующих и взаимно воздействующих друг на друга частиц, а постоянное становление, непрерывное превращение, т. е. состояние обнаженного разрешения противоречий бытия и небытия. И не относятся ли необъяснимые ядерные силы к такого рода «силам», которые Ф. Энгельс имел в виду, когда говорил, что если естествоиспытатели не могут объяснить те или иные

явления, формы движения, они «сочиняют для их объяснения некоторую так называемую силу» [8, 226]? Уже сам тот факт, что в ядре заключена, сконцентрирована огромная энергия (количество движения) говорит о том, что устойчивость его обусловлена движением.

Исключительно важные результаты можно получить в области биологии на основании правильного понимания диалектики тождества противоположностей устойчивости и неустойчивости. Та же наследственная устойчивость, консерватизм наследственности является не чем иным, как формой выражения исключительно подвижного приспособления, а не чем-то существующим наряду с приспособлением, с которым наследственность внешне взаимодействует [13].

Примитивное понимание устойчивости и неустойчивости, когда под первым подразумевается что-то крепкое, нерушимое, а под вторым — непрочное, текучее, «расшатанное» и т. п., не позволяет многим применить эти понятия к анализу социальных явлений. Если же преодолеть такого рода упрощение и с позиций подлинной диалектики этих категорий рассмотреть, например, коммунизм, то можно сказать, что он потому и является наиболее устойчивой системой, что это исключительно подвижная и постоянно изменяющаяся система. Ему чужд какой бы то ни было консерватизм и застой. В отличие от всех предшествующих формаций (где господствующие классы стремились вопреки требованию объективной необходимости сохранить, увековечить существующую форму общественного уклада) коммунизм — постоянно обновляющееся, превращающееся общество. В этом гарантия его исключительной жизненности и устойчивости. И такое постоянное беспрепятственное обновление легко будет делать обществу, раз и навсегда разрешившему социальные проблемы приведения в соответствие к общественному характеру труда обобществленной формы собственности. Познав законы необходимого объективного саморазвития, свободное общество будет в соответствии с требованиями этой необходимости способствовать постоянному развитию, совершенствованию.

Об устойчивости и изменчивости пишут в наши дни немало. Но беда в том, что решить эту проблему пытаются чисто эмпирически, не в пределах теоретического мышления, не на уровне категориальности и диалектики взаимоотношения противоположностей внутренней противоречивости. И поскольку стараются иметь дело с примерами устойчивости и неустойчивости, эти понятия рассматриваются, как правило, наряду друг с другом во внешнем взаимодействии. Они противопоставляются, *между* ними ищут связь, их заставляют взаимодействовать, влиять друг на друга, но все это дальше внешней связи, внешнего сцепления, взаимодействия, взаимовлияния и т. п. не идет.

Представление буквально разбрасывает эти противополож-

ности, придает им значение самостоятельных сущностей. И лишь потом начинается работа по выяснению их отношений. (Например, дается определение, что такое устойчивость, и отдельно, что такое неустойчивость, а потом устанавливается между ними связь, которая будет теперь непременно внешней). Вполне понятно, что после того, как противоположности поставлены во внешние взаимоотношения, попытки установить подлинную сущность диалектического взаимоотношения этих противоположностей обречены на неудачу. Постичь их как противоположности внутренней противоречивости, их внутреннее единство и т. п.— невозможно. Остается лишь внешняя отрицательность лишенных внутреннего перехода противоположностей.

Положение о том, что система тем более устойчива, чем менее устойчива, чем более подвижна, могут посчитать кощунственным и внутренне противоречивым. Но так думают потому, что внутреннюю противоречивость путают с внешней, подменяют первую второй. В самом же деле это положение только потому и жизненно, что оно внутренне (по-настоящему) противоречиво. Абсолютная «устойчивость» материи вообще в целом обеспечивается абсолютной изменяемостью, абсолютным движением ее способа существования. Преходящесть, временность, постоянное превращение, исчезновение конкретных форм материи обеспечивает вечность, абсолютность материи вообще.

В плане диалектического понимания сути устойчивости, как отрицания устойчивости (и, следовательно, как неустойчивости) становится понятным и вопрос о том, что значит отражение законом устойчивого, спокойного и т. д. Суть закона как раз в том и состоит, что происходит снятие, превращение, становление, разрешение, отрицание (в диалектическом смысле). Этот момент, как наиболее противоречивый и, следовательно, устойчивый, выступает как основание для закона, который должен отразить, схватить, вычленить отношение, всеобщее, необходимое, сущностное.

И действительно, разве не в момент превращения, наиболее интенсивного движения и разрешения противоречий, в наивысшей степени обнажается всеобщность и через нее сущность, необходимость, закономерность, которая служит основанием оформления закона, являющегося отражением объективного в субъективном сознании человека и выступающего как «углубление познания человеком явлений мира» [12, 141], как одна из ступеней познания человеком единства и связи взаимозависимости и целостности мирового процесса движения [12, 140]. Вот это устойчивое должно интересовать науку, если она хочет иметь дело с сущностью, с законами, а не с находящейся на поверхности и бросающейся в глаза устойчивостью внешнего

порядка. Уже то, что закон имеет дело с устойчивой связью, где последняя есть то же движение, означает, что этой «устойчивостью» не является нечто противоположное подвижности, движению.

Не трудно заметить, что *обнаруживается* эта устойчивая связь через перерыв ее, через неустойчивость, движение, нарушение устойчивости.

И дело здесь, на наш взгляд, даже не в том, что *наряду* с устойчивостью имеет место изменчивость, обусловленная включением противоречий в систему взаимодействия с другими явлениями, как об этом говорится, например, в интересной книге Вяккерева [14а]. Такой подход не выводит за пределы внешних отношений и принципа координации. Дело также не в том, что в диалектической структуре законов «выражаются *не только* устойчивые моменты в системе связей явления, но и динамика этих связей, их противоречие» [14а, 58] — так тоже получается *«и то и наряду с этим другое»*, а в том, что сама устойчивость выражается через неустойчивость, сущность устойчивости — в неустойчивости и, соответственно, сущность закона — в отражении такой диалектически понятой устойчивости (как снятой в неустойчивости и выраженной через нее).

Познание устроено так, что только на первых его ступенях в пределах чувственного оно стремится иметь дело с устойчивым, со спокойным. Оно даже несколько абсолютизирует эту сторону в ее односторонности. Дальнейшее же углубление познания, проникновение во внутренние связи, в закон, в необходимость, в сущность, которые выражаются через всеобщность, имеет дело уже с подвижностью, способной обнаружить сущность вещей, необходимость, т. е. познание интересуется движением уже не с устойчивой стороны, не со стороны формы, а с неустойчивой, с подвижной и, таким образом, движением вообще, обладающим, как известно, предельной устойчивостью в своей абсолютной подвижности как способе существования материи.

Вполне понятно, что доступно это не представлению, не рассудку, а теоретическому мышлению. Как и не трудно заметить, что существует два значения «устойчивого» — рассудочное и разумное,— схватывающих различные моменты движения. То же самое можно сказать и о «неустойчивости».

* *
*

Остановимся на вопросе о роли единства в диалектике борьбы противоположностей.

Не так давно в нашей философской литературе обнаружи-

лось стремление «восстанавливать в правах» и «поднимать» роль единства. Дело стало доходить до «аргументов» типа: разве единый, слаженный, дружный коллектив не лучше, чем разобщенный и т. п. Появились выводы, что при социализме повышается роль единства и даже что последнее становится движущей силой, в отличие от капитализма, где движущей является, наоборот, борьба противоположностей.

Мы не будем подробно останавливаться на вульгарном, грубом, обывательском понимании борьбы, на распространенном внесении в содержание философского понятия «борьба» бытового смысла этого слова, сведении категории к элементарным представлениям (чуть ли не к драке, к насилию).

Заметим только, что созданное воображением пугало производит на его авторов такое разительное впечатление, что они шарахаются от понятия «борьба» и готовы даже пожертвовать диалектикой или по крайней мере подменить ее, подправить, сделать ее более «умеренной», «благообразной», «ручной», «приглаженной», «комнатной». Еще лучше было бы иметь «под рукой» много и разных диалектик, на выбор. При капитализме — одна диалектика, при социализме — другая, при коммунизме еще иная и т. д.

К движущим силам социализма такого рода «борьба» действительно никакого отношения не имеет. Но не имеет отношения к диалектике социализма (да и вообще к диалектике) и предлагаемое представление о единстве, которое в таком «объединяющем» смысле является не менее вульгарным представлением и носит не менее внешний характер, основанный на абсолютизации внешней противоречивости, чем упомянутая «борьба».

Источник заблуждений, видимо, следует искать в неверном понимании противоречий, которые нередко сводятся к представлению какого-то несоответствия, дисгармонии и т. п.

Даже сторонники признания противоречий в социалистическом обществе чаще всего так их и понимают. Они «допускают» (не больше) противоречия при социализме. Суть же их остается той же — извращенной, понимаемой как внешняя противоречивость. Это опять что-то вроде несоответствий, недостатков, нарушений, ошибок (объективного и субъективного характера), недочетов, достойных сожаления, трудностей (временных) и даже непорядков, которые, к сожалению, еще имеются в социалистическом обществе, но которые нужно преодолевать и хорошо бы их избежать, избавиться от них и т. п.

Внешнее понимание противоречивости, при котором противоположности рассматриваются как внешне взаимодействующие самостоятельные сущности, накладывает соответствующий отпечаток и на понимание сути единства в борьбе противоположностей. Подход с такой меркой к этому вопросу приводит

к тому, что, подобно любым внешним противоположностям, отношение самого единства (с одной стороны) и борьбы противоположностей (с другой) как противоположностей рассматривается во внешней противоречивости, во внешней связи. Стороны мыслятся как сосуществующие в координации как борьба и единство, но не как взаимопроникающие и взаимовыражающиеся. Их (единство и борьбу) как бы разводят в разные стороны, а потом начинают устанавливать *между* ними связи как между самостоятельными сущностями. Борьба противоположностей в таких случаях «со временем переходят в единство, а единство в борьбу. Они чуть ли не «чередуются», «сменяют друг друга» и т. д. и т. п.

Посоветовать же распространить на взаимоотношения самого единства и борьбы противоположностей диалектику единства и борьбы противоположностей, «закон взаимного проникновения противоположностей» [8, 38] и рассматривать их как тождество противоположностей (для того, чтобы вскрыть подлинное взаимоотношение единства и борьбы) бесполезно, ибо ошибку потому и делают, что не понимают сути закона единства и борьбы противоположностей. Эта ошибка уже есть следствие непонимания существа противоречивости, т. е. того, что нужно распространить. Внутреннюю противоречивость здесь подменяют внешней. Борьба рассматривается во внешнем плане, и единству приписывается функция «воссоединения» таких внешних противоположностей. Все это распространяется на взаимоотношение самого единства и борьбы противоположностей, которое сводится к внешнему взаимоотношению.

Уже то, что начинают обычно с попытки дать отдельно определение единству и отдельно — борьбе противоположностей, рассмотреть последнюю как нечто совершенно противоположное единству, ставит их во внешне противоречивое взаимоотношение. Появляющиеся после этого абсолютные противопоставления и даже абстрактно отрицательные взаимоисключения того и другого — не должны вызывать удивление. Внешняя противоречивость борьбы противоположностей, помноженная на внешнюю противоречивость между единством и борьбой противоположностей, помогает закрепиться представлению о противоречии как о дисгармонии, отчужденности, раздоре, неприязни. Соответственно, единство представляется, наоборот, как выражение гармонии, мира, согласия, благоденствия и т. п. Все это, в том числе и рассматривание «единства» и «борьбы» в координации, является все тем же в конечном счете продуктом внешней диалектики.

Если же распространить на эти противоположности (единство — борьба) подлинную диалектику единства и борьбы противоположностей, то можно видеть, что в плане диалектического взаимопроникновения и взаимовыражения противопо-

ложностей они есть в сущности нечто одно, некоторое тождество противоположностей. И их неразрывность не в том, что где, мол, одно, там и другое, а в том, что единство, по сути, это и есть сама борьба противоположностей со стороны формы, определенности, это конкретный случай борьбы. Единство — это та же борьба противоположностей, где в качестве внутренней связи, называемой единством, выступает сам факт борьбы. Об этой связи нельзя сказать, что она «между» противоположностями; это было бы выражение внешней связи. Это та же борьба, в ее конкретности, данности, определенности,— это свое другое борьбы, через которое она (борьба) реализует себя и рассматривает как форму своей реализации. Противоречивость, господствующая в абсолютном, бесконечном материальном мире, реализуется через конкретные противоречия конкретных определенных противоположностей. Эта сторона конкретного взаимодействия конкретных противоположностей как выражение противоречивости в определенной форме борьбы всегда определенных противоположностей, собственно, и выступает выражением единства противоположностей. Где нет «борьбы» противоположностей, там нет еще и никакого единства противоположностей. Если берутся некоторые противоположности в их сосуществовании, в уравновешенности, в единении, но не как борьба противоречий, не как разрешение противоречий, то никакого тут диалектического единства еще нет (как и нет диалектических противоположностей). Это будет внешнее единство, «объединение», равновесие. До понимания такого единства противоположностей доходит и рассудочное мышление. Но оно не доходит до необходимости доводить противоречия до разрешения, до включения разрешения противоречий в понимание противоречивости как борьбы противоположностей, до ви́дения единства и борьбы противоположностей во взаимоотношении самого единства и борьбы противоположностей и получения таким образом через отрицание отрицания подлинного постигнутого единства между единством и борьбой противоположностей, выраженного через борьбу. Противоположности обеспечивают свое единство, взаимопроникновение именно тем, что находятся в борьбе, во взаимоисключении, во взаимовыражении. Можно сказать: «Диалектическое=«охватить противоположности в их единстве» [12, 86], а можно — диалектическое, значит охватить противоположности в их борьбе.

Нет закона борьбы противоположностей *и* закона единства противоположностей, а есть один закон — единства и борьбы противоположностей, о котором скажем ли мы: «закон единства, тождества, взаимопроникновения противоположностей» или — «закон борьбы противоположностей», суть дела не меняется и смысл будет один и тот же, ибо с точки зрения

диалектического понимания тождества (не абстрактного тождества) имеется в виду всегда конкретное единство взаимопроникающих (через взаимоисключение) борющихся противоположностей, где единство — это в сущности та же борьба, состояние борьбы, «обеспечение», «удерживание» наличия борьбы, реализация борьбы в данной форме, способность борьбы оставаться (пребывать) в определенной форме. Здесь опаснее всего разъединить противоположности и затем искать или устанавливать их единство. (А именно это навязывает нам представление). Сама борьба противоположностей есть уже этим установление единства, тождества, взаимопроникновения противоположностей, в том числе взаимопроникновения самого тождества и борьбы противоположностей. Сами единство и борьба противоположностей выступают, соответственно с требованиями закона диалектической противоречивости, как одно в другом и через другое. В этом суть их единства, а не в том, что борьба *со временем* или *при определенных условиях* переходит в единство, или сменяется единством, чередуется с единством, а единство при определенных условиях переходит в борьбу, сменяется борьбой. В диалектике развития фактически такого положения нет, чтобы было то борьба, то единство, т. е. в какой-то момент (здесь теперь) борьба, а потом в другой момент (там тогда) — приходящее ей на смену единство. В самом деле меняется лишь форма борьбы. И в этом отношении единства как выражения конкретных форм борьбы противоположностей, как выражения момента борьбы как бы приходят и уходят, сменяются, а борьба остается (и в этом смысле борьба абсолютна, а единство относительно). Иллюзия чередования единства и борьбы появляется потому, что рассудочное мышление не может разобраться в том, что, когда конкретные противоречия приходят к разрешению и сменяются новыми противоречиями, то с этим одно единство одних противоположностей сменяется другим единством других противоположностей, т. е. сменяются («мелькают») формы борьбы. Рассудку кажется, будто борьба сменяется единством, а единство — борьбой.

Чтобы понять, что единство — это в сущности борьба, момент борьбы, нужно, не поддаваясь бытовому смыслу понятия «борьба» иметь в виду, что это фактически отрицание в диалектическом его понимании. Именно во внутренней отрицательности предмета заключается источник его внутреннего самодвижения, «самодвижущаяся душа, (внутренняя негативность)... принцип всякой природной и духовной жизненности» [12, 86]. Но известно, что такое диалектическое «отрицательное есть в равной мере положительное» [12, 85]. То есть диалектическое отрицание выступает как связь. Эта связь через борьбу и представляет собой то, что называется в диалектике единством. В от-

рицании заключается (выражается) противоречие между самим тождеством и противоречием (почему оно с неизбежностью перерастает (выливается) в отрицание отрицания и приводит к замене старого новым [12, 85]).

Разумеется, что это не похоже на привычное содержание рассудочного понятия «единство». И меньше всего под единством нужно подразумевать сходство. Наоборот, в данном случае, говоря естественнонаучным языком, одноименные как раз отталкиваются, составляя лишь внешнее формальное «единство» схожести. Подлинное единство — за борющимися противоположностями (в том числе и в области взаимодействия полюсов, где разноименные стороны составляют внутреннее единство, связь, сцепление, взаимопроникновение).

Подобная связь, единство через борьбу противоположностей, наглядно обнаруживается при соприкосновении концов разноименных полюсов, находящихся под током электрических проводов. Эффект взаимоисключения противоположностей здесь очевидно сопровождается сцеплением, взаимопритягиванием. Через отрицание осуществляется связь, неразрывность (тяготение) противоположностей.

Утверждение Гегеля, что понятие «единство» «...берется преимущественно как соотношение, получающееся из сравнения» [16, 79] и что лучше «...вместо «единства» говорить лишь «неразрывность» и «неотделимость» [16, 79], пожалуй, имеет смысл.

Но на том основании, что диалектическое мышление требует видеть в борьбе единство, а борьбу — доведенной до тождества с этой ее противоположностью, нельзя думать, что отвергается единство вообще. Тут мы имеем то же самое, что и в упомянутом выше взаимоотношении движения и покоя, где покой рассматривается как то же движение, но этим не отрицается объективность его существования. Наоборот, он выступает как момент противоречащего себе движения, осуществляющего таким способом свое самодвижение, существующее как противоречие. (Точно так же, как покой как относительное движение определяется через абсолютное движение, как и единство — через борьбу, где единство относительно, а борьба абсолютна).

«Схожесть» единства и покоя не случайна, не внешняя, а сущностная. Момент покоя в движении, собственно, и есть в конечном счете форма выражения единства в борьбе противоположностей. По сути мы и в том и в другом случае рассматриваем одно и то же — форму бытия материи — движение, но то — со стороны анализа в плане источника движения, то — движения как формы бытия материи. В принципе же сказать, что в мире кроме движения ничего нет или что кроме противоречий ничего нет и познавать больше нечего — будет одно и

то же. Другое дело, что реализуется это абсолютное, бесконечное движение как изменение вообще, как противоречие — через отдельные, определенные, относительные, преходящие формы движения, формы противоречия и таким образом — единства (относительные же движение — это и есть покой). Но в этом как раз и заключается суть противоречивости способа существования материи.

Отсюда понятно, почему при всей абсолютности закона единства и борьбы противоположностей в целом как закона, по которому осуществляется способ существования материального мира, во внутренней противоречивости одна из сторон — «борьба» по отношению к другой своей стороне данного единства противоположностей — «единству» носит абсолютный характер, а «единство» к первой — относительный.

Именно то, что единство выступает выражением данной борьбы всегда определенных данных противоположностей, и носит относительный характер.

В этом отношении можно сказать, единство является в некотором смысле условием борьбы противоположностей, необходимым внутренним (но не внешним) условием, в роли которого в сущности выступает свое другое борьбы, момент борьбы. Единство—это показатель диалектических противоречий взаимопроникающих и взаимовыражающихся противоположностей в отличие от внешних или даже от формальных. Оно является основанием для превращения противоположностей друг в друга. Но вместе с тем, оно остается относительным, условием борьбы, моментом борьбы, формой.

Если исходить из вышеприведенного взгляда, что единство — это момент борьбы в ее внутренней противоречивости, свое другое борьбы, т. е. в сущности сама борьба в своем противополагании себе, то относительность единства и абсолютность борьбы обнаруживается в том, что в мировом движении фактически происходит смена форм борьбы (где формы борьбы это и есть собственно единства), а борьба постоянно остается.

Рассудочному мышлению постоянная смена форм борьбы может показаться достаточным основанием, чтобы прийти к выводу, что борьба тоже относительна. Но относительная борьба, точнее, борьба со стороны ее относительности, отдельности, формы (как момент борьбы) — это ведь и есть то, что называется единством. Поэтому подмеченная относительность, преходящесть принадлежит опять-таки единству.

Отрицать относительность единства, ставить его как-то рядом с борьбой противоположностей или вне борьбы, пытаться им подменить борьбу, ничего общего с материалистической диалектикой не имеет. «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходя-

ще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение» [12, 358].

Даже разница между единством и борьбой, как и разница между абсолютным и относительным, относительная, но сама борьба — абсолютна. Это и есть в конечном счете единственно абсолютное, с признанием чего связана материалистическая диалектика, видящая на всем печать преходящести.

Одновременное тождество и различие единства и борьбы противоположностей, их нераздельность, «взаимопереливы» раскрываются, схватываются и выражаются в диалектике соответствующих категорий по общему принципу взаимоотношения противоположностей. В том числе и сами тождество и различие как единство противоположностей находятся в таком же взаимоотношении.

Интересным в этом отношении является замечание Ф. Энгельса, высказанное им в письме к Конраду Шмидту от 1 ноября 1891 г. Указывая на несостоятельность абстрактных противоположностей, он пишет: «...Как только собираешься удержать лишь одну сторону, так она незаметно превращается в другую и т. д. Вы можете уяснить себе это на конкретных примерах. Например, яркий образец нераздельности тождества и различия Вы как жених найдете в себе самом и в Вашей невесте. Совершенно невозможно установить, является ли половая любовь радостью от того, что тождество в различии или различие в тождестве? Откиньте здесь различие (в данном случае полов) или тождество (принадлежности обоих к человеческому роду), и что же у Вас останется? Я припоминаю, как меня вначале мучила как раз эта неразделенность тождества и различия, хотя мы не можем и шагу ступить, чтобы не наткнуться на это» [5, 176—177]. Еще более определенно выражен диалектический взгляд на тождество и различие в «Диалектике природы»: «Принцип тождества в старо-метафизическом смысле есть основной принцип старого мировоззрения: $a=a$. Каждая вещь равна самой себе. Все считалось постоянным — солнечная система, звезды, организмы. Естествознание опровергло этот принцип в каждом отдельном случае, шаг за шагом; но в области теории он все еще продолжает существовать, и приверженцы старого все еще противопоставляют его новому: «вещь не может быть одновременно сама собой и другой». И тем не менее естествознание в последнее время доказало в подробностях... тот факт, что истинное, конкретное тождество содержит в себе различие, изменение.— Как и все метафизические категории, абстрактное тождество годится лишь для *домашнего* употребления, где мы имеем дело с небольшими масштабами или с короткими промежутками времени; границы, в рамках которых оно пригодно, различны почти для каждого случая и обусловливаются природой объек-

та... Но для обобщающего естествознания абстрактное тождество совершенно недостаточно даже в любой отдельной области, и хотя в общем и целом оно практически теперь устранено, но теоретически оно все еще властвует над умами, и большинство естествоиспытателей все еще воображает, что тождество и различие являются непримиримыми противоположностями, а не односторонними полюсами, которые представляют собою нечто истинное только в своем взаимодействии, во включении различия *в* тождество» [8, 170].

* *
*

Если внутреннюю противоречивость составляют противоположности одной и той же сущности, предполагающие друг друга и тяготеющие друг к другу, то противоположностями внешней противоречивости выступают различные сущности (внутренне противоречивые каждая), являющиеся безразличными по отношению друг к другу и в этом смысле — крайностями, которые не стремятся друг к другу, не предусматривают друг друга. Попытки как-то объединить такого рода противоположности или опосредствовать их являются искусственными и никакого результата не дают, ибо таков способ их существования как внешних противоположностей. При этом важно не путать внешние противоположности, которые не обладают единством, и противоположности, составляющие внутреннюю противоречивость и обладающие таким единством. Только вторые являются подлинно диалектическими. И только внешние противоположности являются подлинными крайностями. Очень интересно раскрывается суть внешней и внутренней противоречивости, а также их соотношение в работе К. Маркса «К критике гегелевской философии права».

«Действительные крайности не могут быть опосредствованы именно потому, что они являются действительными крайностями. Но они и не требуют никакого опосредствования, ибо они противоположны друг другу по своей сущности. Они не имеют между собой ничего общего, они не тяготеют друг к другу, они не дополняют друг друга. Одна крайность не носит в себе самой стремление к другой крайности, потребность в ней или ее предвосхищение...

Против сказанного говорит, на первый взгляд, следующее: «крайности сходятся», северный полюс и южный взаимно притягиваются, женский пол и мужской также взаимно притягивают друг друга, и лишь благодаря соединению их крайних различий и возникает человек» [3, 321].

И далее К. Маркс пишет: «...северный полюс и южный являются одинаково *полюсами*, их *сущность* тождественна; точ-

но так же *мужской* пол и *женский* образуют один и тот же *род*, одну *сущность* — человеческую *сущность*. Север и юг — противоположные определения *одной и той же* сущности, различия одной *сущности* на *высшей ступени ее развития*. Они представляют собой *дифференцированную* сущность. Они суть то, что они суть, *лишь* как *различенное* определение, и именно как *это* различенное определение сущности. *Истинными, действительными* крайностями были бы полюс и не-полюс, человеческий и *не*-человеческий род. В одном случае различие есть различие *существования*, в другом — различие между *сущностями*, различие *двух* сущностей» [3, 321].

«С другой стороны, всякая крайность *есть* своя собственная противоположность. Абстрактный *спиритуализм* есть *абстрактный материализм; абстрактный материализм* есть *абстрактный спиритуализм* материи» [3, 321]. Касаясь этого возражения, Маркс пишет: «...Главное определение заключается здесь в том, что какое-нибудь *понятие* (наличное бытие и т. д.) берется *абстрактно*, что это понятие имеет значение не как нечто самостоятельное, а в качестве *абстракции* от чего-то другого и лишь как эта *абстракция*. Так, например, дух есть лишь *абстракция* от материи. Тогда ясно само собой, что это понятие, именно потому, что указанная форма должна составлять его содержание, представляет собой, напротив, свою *абстрактную противоположность*, тот предмет, от которого его абстрагируют, в его абстракции. В приведенном нами примере реальной сущностью предмета является, стало быть, абстрактный материализм. Если бы *различие* в пределах существования *одной* сущности не смешивалось частью с *превращенной в самостоятельную сущность абстракцией* (абстракцией, разумеется, не от чего-либо другого, а, собственно, от себя самого), частью же с *действительной* противоположностью, взаимно исключающих друг друга сущностей, то можно было бы избежать тройной ошибки: 1) что всякая абстракция и односторонность считает себя за истину на том основании, что истиной является лишь крайность, и вследствие этого тот или иной принцип выступает только как абстракция от какого-нибудь другого, вместо того чтобы выступать как целостность в себе самом; 2) что *резкость действительных* противоположностей, их превращение в крайности считается чем-то вредным, чему считают нужным по возможности помешать, между тем как это превращение означает не что иное, как их самопознание и в равной мере их пламенное стремление к решающей борьбе; 3) что пытаются их опосредствовать. Ибо, сколь бы обе крайности ни выступали в своем существовании как действительные и как крайности,— свойство быть крайностью кроется все же лишь в *сущности* одной из них, в другой же крайность не имеет *значения истинной действительности*. Одна из край-

ностей берет верх над другой. Положение обеих не одинаково» [3, 321—322].

Этот, последний, вывод имеет огромное значение для понимания противоречивости как источника развития. Одна из сторон противоречий всегда берет верх над другой и затем преодолевает, как бы побеждает другую. Поэтому в *сущности* нет действительного дуализма. При всем том, что существуют в действительности обе противоположности, значение истинной действительности кроется лишь в сущности одной из них, другая не обладает таким свойством, не является истинной противоположностью.

Те же, например, приспособление и наследственность, являясь сторонами одной и той же сущности, не являются равноправными. Наследственность не является истинной противоположностью в отношении приспособления. Последнее снимает в себя наследственность. Наследственность, таким образом, поскольку она «стремится» выступать действительностью, уничтожает себя в самой себе для приспособления. В результате получается, что наследственность — это в сущности то же приспособление со стороны отдельности, данности, как его свое другое, закрепленное в определенной форме приспособление, консервативный момент приспособления, момент себе равности, с которого приспособление как с новой платформы каждый раз осуществляет себя через взаимодействие вида определенным образом со средой. Наследственность, можно сказать, есть иноформа приспособления, это — тип, способ приспособления. Отсюда можно также сказать, что истинным значением обладает только приспособление, которое в себе противоречиво.

То же самое мы видим и в таком единстве противоположностей, как движение и покой, неустойчивость и устойчивость, борьба и единство, необходимость — случайность, бытие — небытие и др. И всюду истинностью, действительностью в сущности обладает одна сторона, а другая — лишь постольку, поскольку снимает себя в первой, является моментом первой. Т. е. с точки зрения диалектики противоречивости в сущности нет двух сторон типа «двух сторон одной и той же медали» (как любят иногда говорить, желая проиллюстрировать «неразрывное единство» противоположностей), а есть в известном смысле фактически «одна сторона», которая в себе содержит другое себя. Поэтому мы, например, можем рассматривать покой как движение, суть единства — в борьбе, но никак не можем сказать, что движение это покой, что борьба — это единство и т. д. Другими словами, движение, борьба, необходимость, бытие — абсолютны, покой, единство, случайность, небытие — относительны. Если пойти дальше, то получается, что истинностью и, следовательно, действительностью обладает только революционная диалектическая концепция развития, только диалектическая логика.

* *
*

В связи с вопросом о единстве, а также о противоположностях внутренней и внешней противоречивости, нужно сказать несколько слов об антагонизме. Мы не можем согласиться с распространенным мнением, по которому антагонистические противоречия от неантагонистических отличаются тем, что они непримиримые. Будто вообще бывают какие-то «примиримые» противоречия. Непримиримость — это удел всяких противоречий. Нам представляется, что антагонизм — это по сути продукт лишенных единства противоположностей. Одно дело различие, а то и взаимоисключение двух сторон одной и той же сущности (во внутренних противоречиях), и другое дело взаимоисключение различных сущностей (каждая из которых внутренне противоречива), находящихся во внешней противоречивости. Второго рода взаимоисключение и есть антагонизм, как разновидность внешних противоположностей, доведенных до взаимоисключения, до столкновения. Это — одна из форм (продукт, момент) внешней противоречивости, противоположности которой находятся в абсолютном взаимоисключении. И дело тут уже не просто в форме внешнего сосуществования самостоятельных сущностей, а в несовместимости их, в том, что они находятся во взаимоотношении активного взаимоисключения как противопоставления, противоборства, противодействия (кто кого), взаимонетерпения. Они как бы направлены не просто в разные противоположные стороны, а в противоположные, но через преодоление другой стороны. Это супротивность, сила, вызываемая противною ей силой. Не трудно заметить, что все это — не то диалектическое противоречие, в котором противоположности предполагают взаимопроникновение, взаимовыражение.

В этом отношении деление противоречий на антагонистические и неантагонистические является не совсем подходящим. Точнее и вернее было бы говорить об антагонизме, а не об антагонистических противоречиях. Известное ленинское выражение: «антагонизм и противоречия вовсе не одно и то же. Первое исчезает, второе остается при социализме», имеет более глубокий смысл, чем это кажется на первый взгляд. (И характерно, что говорится не о том, что антагонистические *противоречия* исчезнут, а **неантагонистические** *противоречия* останутся, а о том, что исчезнет именно *антагонизм*, а противоречия останутся. Все дело, видимо, в том, что антагонизм — это лишь *момент* противоречия (или своего рода налет на противоречиях), который носит преходящий относительный характер).

На всех этих вопросах мы здесь не будем останавливаться, (подробно это рассмотрено автором в монографии «К вопросу

о взаимоотношении «скачка» и «взрыва» в процессе движения». К., 1961). Заметим только, что поскольку в действительности существуют внешняя противоречивость как некоторое взаимодействие *между* различными (внутренне противоречивыми в себе сущностями), а также такая форма внешней противоречивости, точнее, продукт внешней противоречивости, как антагонизм, то не удивительно, что существуют и логические закономерности, в которых отражаются закономерности этих сторон действительности в виде соответствующих логических форм — формального отрицания, абсолютного абстрактного взаимоисключения и т. п.

В соответствии с тем, с какими из противоречий имеет дело познание, существует (выработался) и соответствующий способ логического выражения в мышлении. Противоположности внешнего порядка как различные сущности получают выражение в виде различных себе равных, в себе тождественных ($a=a$) определений. Внешние противоположности, доведенные до несовместимости, до антагонистического взаимоисключения находят выражение в известном «или-или».

Внутренняя противоречивость, в которой противоположности предполагают друг друга, взаимопроникают и т. д., должны иметь соответствующее внутренне противоречивое выражение в форме подвижных, противоречивых понятий. В этом смысле формальная логика есть логика внешних противоречий, внешних отношений, противоречий в так называемых разных отношениях, несоответствий, формальных взаимоисключений. В свою очередь, диалектическую логику можно назвать логикой внутренних противоречий, логикой развития.

Положения традиционной формальной логики, схватывая в основном внешние противоречия, внешние различия между сущностями, строятся фактически на том, что́ в действительности в самом деле существует в сфере внешней противоречивости в виде несоответствия взаимоисключения, зряшного отрицания [14]. Но точно так же, как такие явления и их закономерности в действительности находятся в подчиненном положении по отношению к обладающей истинной действительностью диалектике внутренних противоречий и снимаются в последней, выступая лишь моментом, так и упомянутые положения старой логики выступают как лишь моменты в диалектической логике. Истинной действительностью обладает одна диалектика.

ГЛАВА III

ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП РАЗВИТИЯ. ДВИЖЕНИЕ — ВСЕГДА РАЗВИТИЕ. «ДВИЖЕНИЕ» И «РАЗВИТИЕ» В ПЛАНЕ ДВУХ КОНЦЕПЦИЙ РАЗВИТИЯ. ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ ПОНЯТИЙ «ДВИЖЕНИЕ» И «РАЗВИТИЕ»

Наиболее полное и четкое формулирование сути диалектического принципа развития мы находим в работе В. И. Ленина «Карл Маркс». Здесь В. И. Ленин, подчеркивая, что идея развития «в той формулировке, которую дали Маркс и Энгельс, опираясь на Гегеля, гораздо более всестороння, гораздо богаче содержанием, чем ходячая идея эволюции», раскрывает содержание диалектического понимания развития. «Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе («отрицание отрицания»), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; — развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное;— «перерывы постепенности»; ... — взаимозависимость и теснейшая, неразрывная связь *всех* сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения,— таковы некоторые черты диалектики, как более содержательного (чем обычное) учения о развитии», заключает В. И. Ленин [11, 38].

В другом месте, как бы подытоживая и обобщая все эти черты развития, В. И. Ленин говорит: «развитие есть «борьба» противоположностей» [12, 358] [15].

Борьба противоположностей — ядро, суть диалектики как теории развития включает в себя все черты диалектики развития и снимает их, удерживает в себе. Мы можем сказать не только, что каждая из упомянутых черт есть противоречие, форма выражения противоречий, или, что в них содержится противоречивость, но и наоборот, что все они заключаются в противоречивости и неизбежно вытекают и развертывают-

ся из нее. Ни переход количества в качество, ни скачкообразность, ни отрицание отрицания и т. д. немыслимы без противоречий и, наоборот, где противоречия, там неизбежно отрицание и, следовательно, затем (с разрешением противоречий) отрицание отрицания, переход количества в качество и обратно, скачки и т. д. Рассматривать все эти черты и законы развития в диалектике нужно в их единстве, взаимопроникновении, взаимовыражении, в единой системе, а не в виде некоторой суммы сосуществующих черт. Только в такой целостности они выступают в роли всеобщего принципа развития и раскрывают последний во всей его полноте и всесторонности. Забегая несколько вперед, можно сказать, что внутренняя связь всех черт упомянутого единства соответствует тому, как они являются выражением моментов (этапов) одной и той же системы имманентного саморазвертывания противоречий, от зарождения до разрешения, завершения. Внутренняя логика, законы этого саморазвертывания, собственно, и есть то, что называется развитием.

Таким образом, если все эти черты диалектики как учения о развитии, являются по сути чертами развития, характеристикой развития, содержанием того, что называется развитием, то раскрыть суть развития, значит раскрыть суть этих черт его, но в таком виде, в каком они выражены в предельно всеобщей форме в учении о развитии, в теории развития — диалектике, а не как демонстрируемый пример, факт, взятый из природы или общества, или мышления. Сказать развитие или сказать диалектика (которая есть теория развития), в сущности будет одно и то же. И в этом отношении пытаться рассматривать какое-нибудь явление вне развития, это все равно, что пытаться поставить его вне диалектики и ее законов.

Ниже мы рассмотрим некоторые проблемы, касающиеся содержания диалектического принципа развития и его черт.

Как известно, в нашей философской литературе большое внимание уделяется вопросу соотношения понятий «движение» и «развитие». Много усилий тратится на установление критериев и признаков, по которым можно было бы распознавать и различать движение и развитие, на поиски в окружающем мире процессов, соответствующих представлениям, связанным с этими понятиями, на разделение явлений действительности соответственно с представляемым различием этих понятий. При всем многообразии предлагаемых вариантов решений почти безраздельно господствующей является точка зрения, согласно которой развитие — это частный случай движения. Вместе с тем утверждается, что развитие — это более сложное движение, чем просто движение, особая форма его. В свою очередь понятие «движение» считается более широким, так как охватывает собой более широкий круг процессов, чем «раз-

витие»[16]. Сюда входит и движение, которое развитие (более редкое), и движение, которое просто движение, т. е. все остальное, что не есть развитие. В этом плане о всяком развитии можно сказать, что оно движение, тогда как не о всяком движении (а только выборочно) можно сказать, что оно развитие. Вопрос о том, что считать развитием, а что просто движением, решается на основе наличия в явлениях действительности тех признаков, которые утвердились в представлении того или иного автора как определяющие. Единого мнения у философов насчет такого критерия не существует. Нередко каждый автор сам по своему усмотрению решает, какие процессы, какие из движений и по каким признакам возвести в высший ранг — развития, а какие — нет. Не сомневаясь, что именно в самой действительности, в природе самой по себе существуют таких два различных «сорта» движения (низший и высший), некоторые философы видят свою задачу в том, чтобы отсортировать явления действительности на развития и просто движения (неразвития). Каждый из рассматриваемых процессов, явлений получает соответствующее звание (своего рода клеймо) и в дальнейшем одни из них называют движением, другие — развитием.

Мы не согласны с таким делением процессов действительности. И источник заблуждения, на наш взгляд, в непонимании сути развития как принципа и сведении его к эпизодам из различных областей действительности, в поисках различий в природе, взятой самой по себе. На наш взгляд, не существует в самой действительности движений и развитий, нет каких-то таких процессов в мире, которые были бы только движением, неразвитием и наряду с ними других, которые были бы еще и развитием.

Напомним, что когда речь идет о *диалектике* движения, то всегда имеется в виду движение как изменение вообще, а не какие бы то ни было определенные формы движения. Движение, которое философом может рассматриваться не иначе как охватываемое категорией «движение», т. е. в предельной всеобщности, абсолютности, выступает формой бытия материи вообще, диалектикой рассматривается только как развитие. Со слов В. И. Ленина о том, что «...абсолютно развитие, движение» [12, 358], ясно, что для него движение и развитие в плане абсолютности есть одно и то же. Рассмотрение развития как частного случая движения поставило бы его в разряд относительного, преходящего, а не абсолютного. Абсолютность того и другого ясно указывает на предельную всеобщность обоих понятий и на то, что одно не может находиться по отношению к другому в подчинении.

Диалектика едина. И она всегда есть теория *развития*. Диалектики движения и отдельно диалектики развития не су-

ществует. Сказать диалектика... есть «наука об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления» [11, 37] или — диалектика «самое всестороннее, богатое содержанием и глубокое учение о развитии» [11, 37] или «диалектика... учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде» [10, 4] — будет одно и то же. Если исходить из приведенного выше ленинского диалектико-материалистического понимания содержания принципа развития, где убедительно показано, что развитие как принцип это и есть содержание диалектики, что элементы диалектики, черты диалектического понимания развития есть содержание концепции развития, то деление процессов действительности на развитие и движение, которое не было бы развитием, вообще несостоятельно. В таком случае получается, будто в мире есть такие явления (развития), которые находятся в компетенции диалектики (как теории развития), а наряду с ними существуют и другие явления — просто движения, неразвития, которых диалектика не касается, и в которых законы диалектики не проявляются.

При таком положении вещей к несуразностям вроде необъяснимости, как возникает, осуществляется (а также прерывается) связь и переходы между движением-неразвитием и развитием и как вообще может порождаться из неразвития развитие, добавляется еще одна бессмыслица — необходимость признать будто может существовать бездиалектическое движение (т. е. без единства противоположностей, без скачкообразности, непрерывности-прерывности, отрицания отрицания и всего того, что характеризует содержание диалектического понимания развития как принципа), которое затем, вдруг, превращается в развитие, которому уже присущи все диалектические черты, элементы, законы.

С позиций диалектического понимания развития как всеобщего принципа, движение и развитие в сущности есть одно и то же. В действительности есть одно: движение, которое всегда развитие. Собственно развитием называется то же самое движение, но со стороны его внутренней диалектической сущности — противоречивости, скачкообразности, непрерывности-прерывности, связи всего со всем, отрицания отрицания.

Любой момент движения, любая конечная форма бытия материи связана всеобщими универсальными связями со всеми другими и обладает самодвижением, противоречивостью, свойством взаимопревращаться со всеми другими формами. И этого достаточно, чтобы быть развитием, которое и есть, согласно марксистской характеристике принципа развития, самодвижение, «возникновение и уничтожение всего, взаимопереходы [12, 251], взаимодействие «...между возникновением и исчезновением...» [7, 23].

Поскольку развертывание противоречий как внутренняя логика движения, и есть то, что называется в нем развитием, а такого момента в движении, которое не было бы охвачено этой «логикой» не существует, (суть любого движения — противоречие), то не существует и такого движения, которое было бы неразвитием.

Так как все черты диалектики в силу их внутренней связи необходимо вытекают друг из друга, предполагают друг друга, ибо занимают определенное место в системе необходимого саморазвертывания противоречий, то обнаружение хотя бы одной из этих черт диалектики указывает на наличие всех остальных. И, конечно, такого обнаружения вполне достаточно, чтобы видеть здесь развитие. Например, стоит обнаружить в каком-либо явлении переход количества в качество, чтобы видеть здесь разрешение противоречий, скачок и т. д., т. е. развитие во всей его полноте. Даже если движение представляет собой некоторое сложение (суммирование) однородных форм, и то оно так или иначе, при всей односторонности, постепенности, количественности и т. п. с необходимостью приводит к появлению совершенно нового качества, которое не похоже на то, что слагалось, накоплялось. В этом, как известно, заключается суть скачкообразности движения. Эту подмеченную неизбежность скачка в движении и включила как необходимый элемент в содержание своей концепции диалектика как учение о развитии. Мы видели, что В. И. Ленин в работе «Карл Маркс» указывает на скачкообразность движения как на показатель развития.

Диалектическая концепция движения видит движение как качественное движение, т. е. в основе его как изменения вообще видит качественное превращение, и значит скачкообразное, непрерывно-прерывное противоречивое движение и, следовательно, развитие. Уже тем, можно сказать, что всякое движение так или иначе является качественным движением,— оно — всегда развитие. Чисто количественное изменение, не переходящее в другое качество, не превращающееся движение было бы «неразвитием», но такого в природе не существует.

Правда, на такую «роль» могла бы претендовать природа механического движения. Оно — движение количественное по своей природе и самодвижением не обладает, не имеет своей внутренней противоречивости и, таким образом, само по себе является бесплодным. Но собственно механического, чистого механического движения в природе не существует. Чистую механическую форму его мы имеем только выделенной в сознании.

Известно, что самого по себе перемещения в природе нет. Механическое движение как перемещение всегда должно быть

перемещением чего-то, какого-то тела, вещи с ее качественностью, телесностью, структурой, которые сами, в свою очередь, всегда есть какое-то более сложное, чем механическое движение. Механическая форма движения как бы «паразитирует» на других формах движения, которые обычно, как более сложные, всегда включают в себя более простые формы движения и отсюда являются внутренне противоречивыми самодвижущимися качественными движениями. Она получает от них импульсы к движению, толчки извне и имеет, таким образом, в отличие от качественного движения источник своего движения вне себя. Внешние противоречия выступают для неё как движущие.

Существуй эта, количественная в своей сущности форма движения одна, она никогда не могла бы из себя породить имеющегося вокруг нас многообразия качественных форм движения. Тот факт, что такое многообразие все-таки есть, свидетельствует также о том, что существование собственно механического движения в чистом виде невозможно. И Ф. Энгельс прямо говорит, что чистое механическое движение содержит в себе только возможность превращения в другие формы движения, например, в физическую (в теплоту, в электричество и т. п.), но оно само из себя не в состоянии породить тех условий, при которых могли бы быть вызваны к жизни противоречия и, таким образом без других форм движения возможность так и оставалась бы не превращенной в действительность.

Как и все в природе, механическое движение как отдельное движение стремится к себе равности, к утверждению себя, и в то же время совокупное движение постоянно нарушает его. В необходимом же взаимодействии механическое движение превращается в другие формы движения, включается в более сложные формы и снимается в них. Практика знает много таких фактов превращения. Отсюда, во всеобщих связях механическое движение занимает *необходимое* место в системе самодвижения необходимости и потому является неотъемлемой частью движения вообще. Пребывание материи в движении вообще, реализуясь через конкретные формы движения, осуществляет себя и через механическую форму движения, как одну из форм всеобщего движения. Недаром Ф. Энгельс, говоря о движении как способе существования материи и раскрывая, что это значит, подчеркивает: механическое движение, физическое, химическое, «органическая жизнь вплоть до ее высшего продукта, мышления,— вот те формы движения, в которых — в той или иной из них — находится каждый отдельный атом вещества в каждый данный момент» [7, 319]. (Выра-

жение «каждый атом вещества» Энгельс употребляет здесь, видимо, в смысле каждый отдельно взятый предмет, каким бы он малым ни был, в смысле каждой отдельной частички вообще, а не в смысле определенной физической частицы, имеющей в физике название «атом»).

Больше того, все остальные формы так или иначе пребывают в простейшей, механической форме движения. Ни одна более сложная форма движения не обходится без сохранения при себе, без включения в себя механической формы движения.

Таким образом, во всеобщих совокупных связях механическая форма движения из развития не исключается. В ней также реализуются все законы диалектики. Последние не обходят ее, поскольку она не абсолютное только механическое движение, но и движение вообще, а вернее лишь отдельная форма выражения движения вообще.

Диалектика, не сводящая движение ни к одной из конкретных форм (качеств) и тем более к механическому перемещению, а рассматривающая движение как изменение вообще, в основу представления о таком движении кладет качественное превращение, т. е. превращение качеств как их отрицание. В этом смысле мы и говорим о качественном движении. Неизбежность же качественного превращения указывает на неизбежность развития.

И, как мы видели, каким бы количественным ни было изменение качества, оно так или иначе ведет к нарушению меры (единства количества и качества) и к превращению в другое качество. Суть перехода в другое качество всегда одна. В этом универсальном превращении как единстве возникновения и исчезновения — суть развития. Независимо от того, будет ли это изменение относительным усложнением или упрощением по сравнению с предшествующей формой, оно будет протекать противоречиво, скачкообразно, с появлением принципиально новых форм в соответствии со всеми законами диалектики. А это есть развитие. Безразлично также, будет ли это качественное превращение результатом количественного прибавления или убавления, главное, что неизбежно появляется (скачкообразно) такое новое третье, которое уже ни то, что прибавлялось (или убавлялось), ни то, в чем прибавлялось (или убавлялось), а совершенно новое. И в этом тоже заключается смысл развития. Все дело в *неизбежности* изменения, в изменении вообще как необходимости. А в этом — необходимость развития в движении как в развитии необходимости. Как видим, суть развития в том же, в чем и движения. В этом смысле движение как самодвижение и есть развитие.

Какие формы, в каком из конкретных случаев превращения исчезнут и какие новые появятся, это неважно. В каждом кон-

кретном случае они будут разные (и дело собственно форм движения и их конкретных превращений — это дело конкретных наук), а изменение вообще, его всеобщая необходимая тенденция, законы, «механизм» изменения одни и находятся они в сфере всеобщего принципа развития, пребывающего в компетенции диалектики как теории развития, т. е. в компетенции философии. Конкретных переходов отдельных форм движения бесчисленное множество, а диалектика переходов одна, единая, «безразличная» к различию всех этих конкретных форм.

* *
*

Какое же основание имеет наличие двух понятий: «движение» и «развитие», если всякая форма бытия материи (движение) в сущности всегда развитие. В каких случаях все же можно было бы говорить о движении *или* развитии, о движении, но не о развитии и т. д.?

Проще всего было бы не называть развитием нарушение какой-то определенной системы развития. Выхваченное из некоторой определенной системы связи явление, выступая как часть, «кусок» какого-то целого, единого, но таким образом нарушенного процесса, системы, связи, в изолированном от единого процесса логического развертывания данной системы виде, не позволяет в данном конкретном отношении называть его развитием.

Но нас в плане всеобщей диалектики интересует не та или иная конкретная система в ее целостности или нарушении (этим занимаются конкретные науки), а развитие в сфере предельной всеобщности и, таким образом, во всеобщем принципе. В этом же философском плане, когда мы с необходимостью отвлекаемся от особенности исследуемого явления (процесса, вещи), а рассматриваем его во всеобщности, т. е. как движение вообще, этот вопрос выступает несколько по-иному. Здесь речь о развитии или неразвитии могла бы идти в зависимости от нарушения или ненарушения только всеобщих связей. Но в самой действительности какое бы то ни было нарушение всеобщих универсальных связей всего со всем исключено. Вернее этот вопрос неприложим к действительности в целом. Нарушение связи в таком масштабе есть по существу способ существования действительности, способ существования самой связи. В любом случае взаимодействие, взаимопревращение, а значит не только возникновение, но и разрушение, гибель различных форм было и остается. Развитие, собственно, и есть, по словам Ф. Энгельса и В. И. Ленина, единство возникновения и исчезновения [7, 23; 11, 38; 12, 251].

Следовательно, если речь и может идти о нарушении всеобщих связей, то лишь о нарушении в результате познания действительности. И это действительно имеет место. Природа познания такова, что действительность познается нами не сразу, не целиком, не исчерпывающе, а по частям. Познанием мы неминуемо вырываем из всеобщих связей всего со всем те или иные явления и уже этим самым неизбежно нарушаем всеобщую связь. Другое дело, что наш аппарат познания в состоянии восстановить эти связи, преодолеть ограниченность начальной ступени познания, вскрыть сущность вещей и таким образом докопаться до развития в движении (которое всегда в сущности есть развитие). Само вырывание является естественным процессом, и искажения оно в конечном счете по сути не дает. Как увидим ниже, его ограниченность необходима и играет очень важную роль в безграничном познании вещей. Но это при условии, если процесс познания как процесс движения в сущность доходит до познания сущности (в теоретическом мышлении). Если же ограничиваться вырыванием, не подвергая полученные таким образом представления снятию и рациональной обработке теоретическим мышлением (притом, что поставлена цель познания сущности, а не внешних отношений, форм, доступных непосредственному чувственному познанию), то результат получится искаженным. Ибо внешние формы и отношения могут быть абсолютизированы и распространены на сферу сущностных. Поскольку путь в сущность как в познаваемую безграничность всегда лежит через ограниченность, установление всеобщих связей, через нарушение их и т. д., постольку неизбежно существует (и именно в этой теоретико-познавательной сфере) проблема взаимоотношения понятий д в и ж е н и е и р а з в и т и е. И в этом отношении вопрос не в том, что в действительности наряду с движением есть и развитие, а в том, доходим ли мы нашим знанием до вскрытия в действительном движении развития, до вскрытия сущности движения (вообще), до доведения понимания движения до понимания развития.

Вот тут-то, в ходе восхождения в мышлении от единичного к общему и, таким образом, углубления в сущность вещей возникает проблема соотношения движения и развития, как проблема познавания в движении развития. Когда мы вырываем познанием то или иное явление из всеобщих связей, из саморазвивающейся системы необходимости, то в таком изолированном от логического развертывания саморазвития состоянии этот вырванный кусок действительности может не называться развитием, по крайней мере до восстановления нарушенных связей и установления места данного явления в системе саморазвития необходимости.

Рассматриваемое таким образом, оно действительно высту-

пает перед нами не как развитие. Хотя при этом мы не забываем, что в других конкретных связях, в другой системе связей и тем более во всеобщих универсальных связях, оно же есть и развитие. Развитие вообще в нем неистребимо при любых обстоятельствах, ибо в природе в целом любое явление при всем случайном характере своего положения в тех или иных рассматриваемых связях и отношениях занимает определенное свое необходимое место в системе саморазвития необходимости в целом и, таким образом, непременно является развитием, т. е. в живой жизни оно все равно — развитие. Неразвитием оно оказалось в пределах данного основания. И дело тут, когда мы говорим о вырывании, не просто в нас, сущность движения (развития) всегда в самом движении, а в том, обнаруживаем ли мы ее объективно существующую (всегда как развитие) или нет. Дело также и не в зависимости от ограниченности возможностей познания, а в том, что сама действительность противоречива в своем способе существования и раскрывает себя перед нашим познанием прежде всего одной своей стороной. Любая отдельная форма действительности есть в каждый данный момент и она и не она, и отдельное и отрицание отдельного, и конечное и отрицание конечного — бесконечное, и бытие и небытие и т. д. (Эта же противоречивость обусловливает противоречивость познания). Поэтому само действительное явление, процесс, взятое как некоторое данное явление со стороны его конечности, отдельности, формы (а только так оно и предстает прежде всего перед нами), само с этой своей стороны не может претендовать на развитие. Сущность его пока еще скрыта, внутренний источник движения не обнаруживает себя, и оно предстает перед нами в некоторой односторонности, как некоторая *форма* движения. Другое дело, что диалектик проникает теоретическим мышлением в сущность данной формы движения, вскрывает внутренние закономерности ее, устанавливает всеобщие связи и место данной формы движения в системе необходимых связей и т. д. и таким образом обнаруживает другую сторону, скрытую от чувственного познания и доступную лишь теоретическому диалектическому мышлению. С этим вскрывается в данном движении то, что в нем есть развитие или то, что оно есть развитие.

Но и до такого проникновения и вскрытия сущностной стороны рассматриваемого познаваемого движения мы имеем дело с действительностью, с присущей действительности стороной (конечное, отдельное, форма), которая в такой односторонности не есть развитие. В быту, да и не только в быту, иногда не обязательно докапываться до сущности, и нам вполне достаточно для ориентировки рассмотреть вещь с этой стороны, со стороны ее себе равности, конечности, внешних отношений и

т. п. И мы ее при этом не рассматриваем как развитие. Здесь безоговорочно господствует понятие «движение». И даже если и употребляют понятие «развитие», то все дело при этом чаще всего сводится к внешней форме движения, к так называемому ходячему, как говорил В. И. Ленин, представлению о развитии.

Отвлекаясь от всеобщих связей, вырвав некоторое явление, мы действительно вправе его рассматривать в некотором ограничении, как нечто отдельное, себе равное. И в этом плане мы можем сказать, что в таком виде, в таком конкретном отношении, основании оно не развитие (в том смысле, что не раскрывается в нем развитие, или оно в развитии). При этом нужно не забывать, что рассмотрение осуществляется в теоретико-познавательном плане. Если это же явление поставить во всеобщую связь, то развитие там моментально «появляется». Единство «есть» и «нет» (бытия и небытия) распространяется и на эту сферу. С точки зрения материалистической диалектики, любое явление, каким бы оно ни казалось неизменным, безжизненным, бесперспективным, заключает в себе развитие. Поскольку любое явление всегда остается движущейся материей (материальным движением) вообще с ее противоречивостью и всеми элементами диалектики, оно есть (и в нем есть) развитие.

Рассматривая, например, какое-то явление со стороны его количественных изменений, мы с полным правом можем сказать, что в данном рассматриваемом плане, в данном отношении это еще не развитие. Этому пока количественному накоплению или эволюционному изменению в данном вырванном и рассматриваемом отношении еще предстоит получить завершение в революционном скачке, в результате которого появится новое качество. И пока это еще не случилось, мы, вооруженные гибкостью и релятивностью, противоречивостью понятий, говорим, что пока это то, что нами рассматривается, в данном определенном отношении еще не есть развитие, хотя подразумеваем, что этот, вырванный нами и рассматриваемый момент движения, есть неотделимая часть, необходимейший элемент развития, без которого немыслимо развитие и который включается в развитие. Да и само по себе взятое, оно есть в том же отношении в себе развитие, ибо любое количественное изменение, как об этом говорилось, непременно заключает в себе неразрывное с ним качественное изменение. Поэтому в сущности это все равно развитие. Лишь в определенном конкретном отношении, в тех относительных рамках, в каких это выступает как некоторая сторона, оно в этой односторонности не есть развитие.

Таким образом, говорить в данном случае о неразвитии можно лишь постольку, поскольку мы вырвали в ходе позна-

ния и несколько изолировали в односторонности количественность, отвлекли ее от качественности, заключенной в первой.

[Поэтому вопрос об отсутствии развития — это вопрос в конечном счете об одностороннем отражении противоречивости действительного явления, об отражении одной из его реально существующих сторон — отдельности, конечности, формы и т. п. Это вопрос о *необходимо* одностороннем отражении в процессе познания и в известном смысле о «непреодоленной» (до поры до времени) этой односторонности в познании (независимо от того, не сумели мы это сделать или не сделали, исходя из необходимости).] Другое дело, всегда ли нужно обязательно преодолевать этот момент необходимой ограниченности вещей и соответственно ограниченности их отражения. В данном, предусмотренном нами основании (ограничении), мы вправе так говорить и называть явления неразвитием, хотя мы-то как раз, если мы диалектики-материалисты, знаем об этой ограниченности и односторонности и имеем ее в виду, как имеем, например, в виду, что этот же самый, вырванный и выступавший как только количественный процесс, во всеобщих связях является в то же время и качественным.

Сказанное наглядно раскрывается на таком простом примере. Мы говорим, что паровоз стоит и подразумеваем при этом то, что он-де покоится. В то же время мы прекрасно знаем, что в плане всеобщих связей он все равно движется. Но, отвлекаясь от этого мы рассматриваем его в определенных связях, отношении. И он в этом отношении таки стоит, покоится, в отличие от того, что он в этом же отношении мог бы двигаться.

Точно так же мы можем сказать, что паровоз не развивается. И это была бы чистейшая правда. Но не меньшей правдой было бы и то, что он в то же время и развивается, если рассматривать его во всеобщих универсальных связях, т. е. диалектически. Он не остается себе равным в качественном отношении. Во что только он ни превратится и ни превращается в каждый данный момент! Чем только он одновременно ни является как единство бесконечного многообразия! Но главное, что в каждый данный момент он есть и он и не-он, т. е. и то, что он есть и то, что он не есть, и это второе есть выражение того, что он в возможности есть все другое. Эта его внутренняя противоречивость уже указывает на то, что он находится в развитии.

При этом паровоз не перестает быть и паровозом, поэтому мы и вправе говорить о *его* развитии как данного паровоза, поскольку единство того, что он есть он — паровоз, и того, что он есть не он — не паровоз, относится к нему как к паровозу. Вместе с тем именно то, что он одновременно есть и не есть, указывает на преодоление им своей себе равности, единичнос-

ти. И уже, например, тем, что он выступает как и «локомотив» или «машина» через это более общее обнаруживает не только свою противоречивость, многообразие, но и связь с общим, которое, таким образом, как бы содержится в нем и подрывает, отрицает его, в его данной отдельности и толкает к превращению. Будучи же некоторым превращением, а не чем-то абсолютным, себе равным, неизменным, он выступает пребывающим в состоянии развития. «Отождествленность» с другими паровозами (и даже не паровозами) в единстве (уже более общем — например, локомотив), делает паровоз превращающимся, противоречивым, развивающимся.

Когда говорится, что в любом простейшем предложении, например «Жучка есть собака», заключаются все элементы диалектики и, значит, заключается развитие вообще, против этого никто не возражает. То же самое относится и к «паровозу», который есть и локомотив и т. п. Правда, несколько непривычно звучит для бытового мышления: «Паровоз развивается». А дело в том, что, когда мы подвергаем диалектическому анализу тот же паровоз, как и любую определенную вещь, то мы отвлекаемся от того, чем конкретным является данная вещь — паровозом, атомом или общественной формацией. Для собственно диалектического анализа безразлична качественная особенность рассматриваемой вещи. Она в этом плане выступает как вещь вообще, как вещь, которая есть одновременно (в одном и том же отношении) и то, что она есть, и то, что она не есть, т. е. как противоречие. И чем бы определенным она ни была бы, это ее диалектическое всеобщее остается. Потому несколько и «режет ухо» выражение «паровоз развивается», что во всеобщих связях, в которых он выступает как развитие, то, что это именно паровоз — уходит на задний план. Здесь он не просто паровоз в такой его особенности и себе равности, а вещь вообще, внутренне противоречивая сущность, и это значит, что уже не только паровоз, но и в такой же степени и не-паровоз. Как раз это превращение в «не себя», отрицание себя, и является показателем развития. Но это же в конечном счете выступает и как некоторая несовместимость понятия «развитие» с положительным определенным понятием, фиксирующим вещь в односторонности и себе равности.

Уже то, что паровоз в каждый данный момент перестает быть паровозом, гибнет как данное, говорит о развитии. Достаточно ему претерпевать изменение вообще, чтобы находиться в состоянии развития. И поскольку нет в мире такой вещи, которая в каждый данный момент не претерпевала бы изменения вообще (как материя вообще), не развертывала противоречия (в том числе и паровоз), то нет неразвивающихся вещей, нет движения, которое не было бы развитием.

Мы можем только отвлекаться от всего этого при рассмотрении того или иного явления (и это будет вполне законное отвлечение), но тогда, конечно, не прибегать к понятию «развитие». Отвлекаемся же мы, когда разговариваем с сидящим рядом собеседником, от того, что этот человек находится в развитии и в движениях различных форм (начиная от механической и кончая органической и общественной) как и от того, что он есть совокупность общественных отношений, что он изменяется в данную минуту как организм и т. п.

[Противоречивость, развертывание противоречий — вот основной признак и показатель развития. Где есть противоречивость, там есть и развитие. А поскольку такого места, где бы ее не было — нет, то развитие всюду. «Нет развития» можно условно сказать тогда, когда берется одна сторона единства противоположностей, составляющих противоречие одной и той же сущности. В том отношении, в каком она выступает стороной, эта изолированная «взятая» сторона, без связи с другой стороной, без «имения в виду» другой стороны, без противоречивого взаимодействия с другой *своей* стороной, лишенная взаимопроникновения и взаимовыражения, выступает как действительно «неразвитие», ибо этим нарушается противоречие.]

[Но та же самая вырванная сторона, если мы берем ее как данную, но уже в том плане, в котором она выступает как самостоятельная сущность, а не сторона, и значит как свое единство противоположностей, моментально обнаруживает развитие.]

Но поскольку нас интересует развитие вообще, то мы имеем дело не с вещами в их особенности, в их различии, в отдельности, а с вещами в предельно всеобщем плане, во всеобщих связях.[Диалектика и ее принцип развития имеет дело не с отдельными конкретными формами движения, а с движущейся материей вообще, движением вообще в целом. А в таком плане движение только и есть развитие.)

Правда, высказывают, обычно, опасение: а не будет ли распространение понятия развития на движение в целом означать, что этим самым утверждается начало мира и соответственно конец. Если такие опасения и состоятельны, то только в том смысле, что действительно нельзя распространять на всеобщее движение то ограниченное, упрощенное представление о развитии, с которым обычно подходят к данной проблеме. Существующие опасения обусловлены ограниченным недиалектическим представлением сути развития, а также неверным упрощенным пониманием выражения «движение в целом», «мир в целом» и т. п., под которым подразумевают охват всей пространственной безграничности, удаляющейся от нас во все стороны без конца.

Виновником неверного ограниченного понимания сути развития является все то же стремление сводить суть дела к эмпирическому перебиранию явлений окружающей природы. Вскрытые явления, представляющиеся элементарному мышлению как менее сложные и более сложные (что по существу отражает лишь внешнюю сторону того, что имеет место в развитии, но чего вполне достаточно, чтобы могло сформироваться ходячее упрощенное представление о развитии), раскладываются в некоторый ряд по степени сложности. Этому ряду и предназначается выступать в роли того, что называют развитием. Например, С. Т. Мелюхин так прямо и ставит перед собой задачу: «Примем элементарные частицы в качестве исходного «нуль-пункта» воображаемой шкалы развития материи, а мозг — в качестве конечного продукта развития» [22, 204]. Иногда описывают конкретные явления формирования из так называемой «диффузной газопылевой материи» космических объектов, образование химических элементов и т. п. и делают вывод, что это как раз и есть то, что называется развитием.

Ясно, что при таком подходе, обычно, не выходят за пределы определенных конечных систем и их специфических особенностей. Эти особенности рассматриваются как признаки, показатели диалектики развития и значит диалектического всеобщего универсального развития. Они преподносятся как критерий всеобщего универсального развития. После сведения «развития» к такому ограниченному представлению в виде непрерывной линии усложнения конкретных определенных форм в пространстве и времени, часто потом пугаются бесконечности усложнения и спешат отправить «развитие» в сферу конечных систем.

«Движению», которое не связывается с рядом усложнения, оставляют бесконечность, а «развитие», сведенное к такому ряду, но никак не представляемое в виде бесконечного усложнения, прерывают, приканчивают (нисходящей ветвью и т. п.), лишают значения всеобщности и отдают в распоряжение конечных систем.

«Различие между движением и развитием,— пишет С. Т. Мелюхин в другой своей книге, на которую ссылаются многие сторонники этой точки зрения,— проявляется и в том, что движение, как способ существования материи, *абсолютно* и охватывает все изменения во всех системах, между тем как развитие *относительно* и зависит от характера систем» [23, 9—10].

На наш взгляд, ограничение развития конкретными системами ошибочно. При таком положении ни одна из предлагаемых характеристик развития не может претендовать на роль диалектического всеобщего метода, всеобщего принципа раз-

вития, ибо характеризует развитие лишь в той или иной определенной системе. В каждой из них будет своя конкретная картина развития, обусловленная «характером систем». Этим принижается материалистическая диалектика, суть которой как теории развития собственно и заключается в роли всеобщего принципа развития. Кроме того, развитие нельзя сводить к усложнению.

Таким образом, получается, что сторонники этого взгляда сперва ограничивают, упрощают само понятие развития, а потом выступают против применимости его к миру в целом, к движению вообще, боясь, что этим будто бы будет допущено начало и конец мира, вселенной.

Некоторых несколько смущает это «в целом». И, на наш взгляд, потому, что часто под этим понимается Вселенная (космос), как-то охваченная, объятая целиком в пространственном и временном плане.

Мы не считаем, что от этого выражения обязательно нужно полностью отказаться. Возможно, что просто надо не сводить его к недиалектическому представлению, а в диалектическом его содержании оно может служить необходимую службу.

Не вдаваясь пока в подробности (этот вопрос хорошо раскрыт в книге П. В. Копнина «Диалектика как логика») нужно заметить, что «мир в целом» в том смысле, в каком это выражение фигурирует в качестве опасности ограничения Вселенной, ничего общего не имеет с тем, что в диалектическом материализме рассматривается как материальный мир, как материя вообще, в целом. Вселенную, бесконечную в пространстве и времени, конечно, как целое невозможно ни представить, ни охватить, ни познать. За пределами досягаемости наших органов чувств вопрос о бытии, как известно, вообще остается открытым. Бесконечное множество форм конкретного бытия да еще бесконечно изменяющихся, превращающихся, бесконечно будет познаваться. «Какие они все?», «Сколько их всех?», «Какой в этом смысле весь мир, вся вселенная в целом?» — все это нелепые вопросы. Но если под миром в целом подразумевать не Космос, не Вселенную, а единую материю, и верно понимать единство мира в материальности (не сводя к поискам сходных структур в различных мирах), то этот, скажем, единый мир единой материи, с едиными предельно всеобщими универсальными (диалектическими) законами, только в целом и должен быть рассматриваем в его абсолютности, всеобщности, бесконечности (уже в новом понимании). Диалектика, философия только и имеет дело с материей вообще и в этом смысле с миром в целом, а не с конкретными формами бытия в их бесконечном множестве и превращениях физического, химического и т. п. порядка. Выведя со всех этих форм и их превращений предельно всеобщие законы и выразив их в соответствую-

щей логической категориальной форме принципа развития диалектика как логика и теория познания ни к одной из них не сводится. Всеобщий принцип развития выступает как принцип материи в целом, мира в целом. Здесь уже нет превращения воды в пар, одних определенных химических веществ в другие определенные вещества и т. п., а есть превращение вообще, его всеобщий универсальный «механизм», его всеобщие законы.

При этом характерно, что когда мы утверждаем невозможность говорить об исчезновении материи или даже о превращении ее в смысле превращения во что-то иное, в какую-то нематерию, «антиматерию» и т. п., возникает вопрос: как можно говорить о развитии материи вообще, в целом? Другими словами, что можно сказать о развитии по отношению к материи как объективной реальности, независимой от сознания и данной нам в ощущениях?

Но этот вопрос является «страшным», если материю сводить к определенным формам, а суть развития — к усложнению. Развитие по отношению к материи в целом как объективной реальности, не сведенной ни к одной из конкретных форм — это способ существования самой материи в целом (что включает отрицание каждой из форм), это реализация законов диалектики, это движение как изменение вообще по всеобщим законам диалектики и в этом смысле развитие. Быть в развитии, развиваться означает для материи при понимании ее в духе философского материализма — находиться в абсолютном изменении вообще, в противоречивости, в превращении как способе существования. И если рассматривать в этом (философском) плане не отдельные формы движения, а *движение вообще* как изменение вообще, если не забывать, что сущность развития — в борьбе противоположностей, то взятое так «в целом», оно все и есть развитие в целом как способ существования материи.

В действительности, это то же самое движение, не частный случай, не одна из форм движения, а то же самое движение во всем его объеме и глубине со всеми его предельно всеобщими законами. Все элементы принципа развития присущи материальному миру в целом (и в этом отношении носят атрибутивный, предельно всеобщий, необходимый характер). Отсюда, вопрос о развитии в самом широком плане (не сводимом к конечным системам) для способа существования материи вообще — это вопрос о развертывании противоречий в самодвижении. В этом — универсальный показатель развития. Взяв его как метод познания, конкретные науки, если они желают постигать действительность в развитии, должны вскрывать конкретные противоречия.

*

Таким образом, оба понятия и «движение», и «развитие» обладают предельной всеобщностью. Отсюда, когда в вопросе о содержании понятий «движение» и «развитие» пытаются решить проблему их соотношения непременно в плане выяснения, которое из них шире и, соответственно, поставить их в соподчинение, эта попытка с самого начала обречена на неудачу. В сфере предельной всеобщности подведение одного понятия под другое с целью определения не имеет смысла.

И то и другое понятие — движение вообще и развитие вообще, являясь одинаково предельно широкими, говорят в сущности об одном и том же, только раскрывают они это «одно и то же» несколько с разных сторон. Одним из них — «движением», мы охватываем и выражаем движение с той стороны, с которой оно способ существования, форма бытия материи, атрибут материи. На вопрос же о том, *как* осуществляется движение, *как* оно реализуется, мы говорим: как развитие (и всегда как развитие). Таким образом, понятием «развитие» мы выражаем характер движения, взаимодействия, движение как бы со стороны законов, по которым оно как движение вообще (а не та или иная *форма* движения) реализуется. И в этом плане речь идет не о широте понятий, а о *глубине* (в смысле углубления в сущность движения) того одного и того же (движения), что выступает содержанием этих понятий. Когда мы, например, вскрывая сущность движения, говорим, что эта сущность заключается в противоречивости, в возникновении противоречий и их разрешении, то это мы уже говорим о движении как о развитии. В этом смысле можно сказать, что развитие — это ответ на вопрос (или раскрытие движения со стороны вопроса о том) «как осуществляется движение?» И этот ответ один — «как развитие» (всегда как развитие) и только. Но это различие вовсе не затрагивает существа дела и именно того, что в сущности движение и развитие есть одно и то же.

Мы можем рассматривать всеобщее движение как взаимодействие и при этом как бы несколько отвлекаться от того в нем, что представляет внутренний механизм движения, внутренние закономерности, движущие силы, мотивы движения. Перед нами изменение вообще, связь всего со всеми вообще, одним словом, движение вообще, о внутреннем механизме которого мы пока ничего не знаем (не интересуемся им или не обнаруживаем его). Но как только мы хотим узнать (и узнаем, вскрываем, обнаруживаем) то, как осуществляется это взаимодействие, как, по каким всеобщим законам осуществляет себя движение (это же самое движение во всем его объеме

как всеобщее движение) и как реализует себя связь всего со всем как некоторая система связи, каковы те всеобщие принципы, которые вытекают из этой системы построения связи, и проникнем в них, вскроем их, то тогда это движение предстает перед нами и раскрывается как развитие. Соответственно, мы прибегаем к понятию «движение» или «развитие». То же, что является объективным содержанием того и другого понятия в конечном счете существует в действительности как одно, независимое от нашего сознания действительное движение-развитие.

Отсюда, если и говорить, что развитие отличается от движения, то нужно иметь в виду не то, что это различные самостоятельные сущности, встречающиеся в природе, и не то, что движение шире, чем развитие и охватывает все системы, а развитие — только некоторые и может быть или не быть, а то, что, хотя речь идет об одном и том же, но раскрываем мы его несколько с разных сторон. И эти разные стороны как выражение степени глубины проникновения в объективные связи действительности (которая сама есть движение-развитие) носят теоретико-познавательный характер.

Соответственно проблема соотношения движения и развития решается в пределах теории познания, в пределах диалектики (теория развития) как теории познания, а не в пределах так называемой онтологии.

Нетрудно заметить, что в решении данного вопроса мы остаемся в сфере предельной всеобщности. Отсюда, как и все предельно широкие понятия, понятия «развитие» и «движение», как было сказано, не соотносятся как более общее и менее общее (как вписанный малый круг в большой круг), ни одно из них не может претендовать на бо́льшую общность. Не могут быть подведены они и под какие-то другие более широкие понятия, не находят они своего разрешения и в чем-то третьем, а остаются в виде некоторого открытого противоречивого соотношения в теоретико-познавательнй сфере.

Нет ничего удивительного в том, что данная проблема носит теоретико-познавательный характер. Теория развития, диалектика как теория развития, диалектическая концепция развития есть ведь непременно теория познания. Поэтому когда встает вопрос о раскрытии сущности движения, самодвижения, противоречивости движения, т. е. о развитии, то этим самым ставится вопрос в теоретико-познавательной плоскости — об углублении, проникновении в сущность движения. Когда В. И. Ленин пишет, что «раздвоение единого и познание противоречивых частей его... есть *суть* (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) «диалектики» [12, 357], то мы видим в этом не только то, что диалектика как теория развития, как учение о развитии вскры-

вает (интересуется, схватывает, берет, занимается и т. п.) сущность движения — противоречивость, но и то, что В. И. Ленин, говоря о раздвоении единого, говорит о **познании** противоречивости. И это очень важная сторона дела в рассматриваемом нами вопросе, которую мы ни в коем случае не должны упускать из виду.

Поэтому, говоря, что развитие это то же самое движение, но именно со стороны его сущности, со стороны его внутренней противоречивости, со стороны его *самодвижения*, со стороны его «двигательной силы», со стороны источника самодвижения в самом самодвижении, наконец, что развитие — это движение в его скачкообразности, в его непрерывности-прерывности (в перерыве постепенности), в превращении в противоположность, в единстве гибели и возникновения, мы вместе с тем должны иметь в виду, что при всем том, что под развитием мы подразумеваем то же самое движение действительности,— это такое движение, которое *доведено до вскрытия*, сущности, *до понимания* его внутренней сущности, *до понимания* его противоречивости, противоречивой природы, *до отражения* самодвижения. Видеть явление в развитии, значит *постичь* в единстве, в тождестве противоположностей, это есть *вскрытие* «противоречивых, *взаимоисключающих*, противоположных тенденций во *всех* явлениях и процессах природы (и духа и общества *в том числе*). Условие познания всех процессов мира в их *«самодвижении»*, в их спонтанейном развитии, в их живой жизни, есть познание их как единства противоположностей» [12, 357, 358].

«Самодвижение», «спонтанейное развитие», «живая жизнь» — это и есть то, что называется развитием, сутью развития как содержания диалектики, как содержания теории развития. Но, как видим, В. И. Ленин не упускал аспект познания при рассмотрении развития и, как известно, подвергал критике Г. В. Плеханова за непонимание теоретико-познавательной сути диалектики.

Можно сказать, что лишь тот знает действительное движение, кто в состоянии довести понимание его до понимания развития, до вскрытия в нем (в движении) развития, а значит до вскрытия борьбы противоположностей, единства противоположностей.

В таком же гнесеологическом плане вопрос о соотношении «движения» и «развития» находит свое решение также в истории познания. Причем, тот факт, что это разрешение происходит в истории *познания*, лишний раз говорит о теоретико-познавательной природе этого вопроса.

Характерно, что в соответствии с тем, доведено ли было понимание движения до понимания развития, выработались соответствующие взгляды на движение, концепции движения. Первая — метафизическая концепция [17] — не дошла до вскры-

тия сущности движения и, таким образом, развития. «При первой концепции движения,— говорит В. И. Ленин,— остается в тени *само*движение, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне* — бог, субъект etc.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника «само»*движения» [12, 358]. (И здесь нельзя не заметить, что речь идет об устремлении внимания, об углублении познания сути движения).

Собственно, только вторая концепция движения по существу может быть названа концепцией *развития*, только она является теорией действительного развития, ибо только она вскрывает суть движения (противоречие, тождество противоположностей) и таким образом суть движения как развития.

Первая концепция движения не постигает сущности вещей и кроющееся в них единство противоположностей, она имеет дело, как правило, с одной стороной такого единства, с внешней, доступной созерцательно-чувственному познанию, схватывает лишь внешнюю форму движения, в основном один из типов движения, например механический, и на его специфических законах строит принцип, концепцию движения вообще, возводя, таким образом, во всеобщность частные законы, абсолютизируя их и распространяя на всякое движение вообще. Эта концепция, претендующая на объяснение движения вообще, является бедной, односторонней. Она не вскрывает внутреннего источника движения, внутренней сущности его — противоречивости и т. д. Ее выводы остаются верными лишь по отношению к той частной форме движения (и притом внешней форме), или той стороне движения, с которой она снята и выведена. Подлинного развития первая концепция не знает. Развитие, понимаемое односторонне — «как уменьшение и увеличение, как повторение» [12, 358], конечно, еще не есть развитие.

Как видим, точно так же, как различие между движением и развитием существует в пределах теоретико-познавательного вопроса о степени углубления в сущность движения, так и исторически в истории познания мы наблюдаем различные понимания движения как степени углубления и соответственно с этим — возникновение и существование этих различных пониманий в виде двух концепций. При этом важно заметить, что две концепции — это именно два взгляда (два подхода) на суть движения. И если одна из них (вторая) отражает, схватывает, выражает в соответствующей форме (в виде принципа) действительную внутреннюю суть движения, то другая (первая) так и не доходит до подлинной сути.

Если иметь в виду, что подлинная суть движения заключается в том, что в сущности движение и развитие есть одно, то понятно, что первая концепция, которая не в состоянии схватить единство противоположностей и обычно имеет дело с

односторонностью, так и не доходит до понимания этого «одного», остается на уровне односторонности и является отражением одной стороны — в данном случае только движения. Развитие от первой концепции скрыто, занавешено. Она знает только абстрактное одностороннее движение. В этом отношении первая концепция, строго говоря, не столько концепция развития, сколько — движения. В то же время вторая концепция отражает и выражает сущность движения в его внутренней противоречивости, схватывает внутренний «механизм» самодвижения, раскрывает «движущие силы», постигает тождество противоположностей, в том числе и такое, которое выступает сущностью этого «одного», которое можно назвать и движением и развитием, или движением-развитием, безразлично, лишь бы в содержании такого понятия сохранялась вышеописанная суть — единство противоположностей. Вторую концепцию можно назвать концепцией сущности движения — развития.

В этой проблеме теоретико-познавательного рассмотрения движения мы явно видим развитие, восхождение от абстрактного к конкретному — от абстрактного «движения» к конкретному, к внутренней сущности его как всеобщего, как борьбы противоположностей (как тождества противоположностей) и, таким образом,— к развитию. Подобное же восхождение мы наблюдаем и в историческом плане, как движение от одной концепции (концепции движения) — к другой (к концепции развития). Здесь явно обнаруживается восхождение от абстрактного (абстрактно односторонне понятого первой концепцией движения как только движения) к конкретному (к раскрытой в виде тождества противоположностей сущности движения как развития). Нетрудно заметить, что таким образом происходит здесь восхождение в движении постижения самого восхождения познания от понимания «движения» (абстрактного) к пониманию «развития» и их единства (конкретного). В историческом плане можно говорить о переходе от абстрактной концепции развития (метафизической) к конкретной (диалектической).

На основании упомянутого во второй главе положения Маркса о том, что в сущности единства противоположностей истинностью, действительностью обладает фактически одна сторона, которая преобладает над второй и снимает ее в себе, мы можем сказать, что обладает истинностью и действительностью одно развитие и, соответственно, вторая — диалектическая революционная концепция развития. Лишь вторая концепция осознает сущность своего содержания (и не только своего, но и первой концепции), благодаря чему является универсальным методом.

Настоящий, диалектический материалист должен иметь в

виду, что точно так же, как вопрос материи и материализма решается в гносеологической сфере философского материализма, так и вопрос о способе существования материи — о движении-развитии находится в компетенции теории познания и разрешается материалистической диалектикой как теорией познания.

Такой теоретико-познавательный подход к рассматриваемой проблеме соотношения понятий «движение» и «развитие» заставляет нас (когда мы говорим о том, что движение в *сущности* есть развитие, что развитие это то же самое движение, только со стороны его сущности, это внутренняя логика движения и т. п.), постоянно учитывать, что движение, будучи всегда развитием в самой действительности, предстает перед нами как развитие лишь в качестве обнаруживающей себя сущности. Сущность же иначе о себе не дает знать кроме как через явление, кроме как являясь в содержание мышления, знания, превращаясь в истину.

Принципиальной разницы между тем движением (вещью, формой движения и т. п.), сущность которого (самодвижение, противоречивость и т. п.) остается вещью в себе, когда оно для нас оставалось только движением (хотя оно все равно развитие), и тем, которое явилось к нам, раскрыв, обнаружив свою внутреннюю сущность, стало содержанием знаний, истиной и таким образом стало *для нас развитием*, не существует. Одно из гносеологических положений диалектики как теории познания так и гласит, что между вещью в себе и явлением принципиальной разницы нет. Но некоторая, непринципиальная разница все же есть. Она обусловлена тем, что содержание мысли, истина есть некоторый результат *развития* уже в процессе самого познания движения действительности и перехода его в факт сознания, развития как продолжения развития действительности. Результат этот как результат пути движения (развития) действительности в истину не абсолютно совпадает с исходным пунктом, с которого оно началось. Мы знаем, например, что неизбежное восхождение в мышлении от единичного через особенное во всеобщее есть развитие и что результат этого восхождения есть нечто иное, чем исходный пункт. В этом плане при всей правильности отражения действительности сознанием последнее не просто отражает действительность, но и в некотором смысле творит ее. То, что подвергается отражению, обязательно переделывается. (Хотя уже то, что мы знаем об этом, является показателем возможности учитывать эти изменения и делать поправки на «смещение»). Не изменив вещь, ставшую предметом познания, о ней нечего сказать, она не может быть верно отражена. Познание не оставляет ее нетронутой как саму по себе при переносе в содержание мысли. Точно так же, как и развитие самих вещей есть уничтожение

их, превращение, так и в познании как развитии, вещь, ставшая исходным пунктом (объектом) познания, подвергается уничтожению, изменению, превращению. Вещи должны перестать быть собой, чтобы стать собой в содержании мысли, чтобы развиться в истину. Причем, дело не только в том, что понятие по форме идеально и этим представляет различие и нетождественность бытия и сознания. Содержание собственно понятия несколько отличается от действительной вещи. При всем том, что в роли объективного содержания в конечном счете выступают сами вещи и их отношения, последние, став содержанием, не переставая в принципе быть собой, выступают в мысли как «зараженные» общностью, имеют налет истины. Понятие по своему содержанию всегда общее и благодаря этому оно и глубже, и полнее, и шире, и беднее, и менее глубокое, и уже, чем действительность.

Эта общность, непременно получающаяся в содержании понятия, обеспечивается, в конце концов, нарушением нетронутости вещи, разрушением ее себе равности, уничтожением ее как таковой, превращением и таким образом отождествлением всех различий. И делает все это человеческая деятельность. Именно в ходе превращения в деятельности одного отдельного в другое обнажается то общее, на основании чего возможно такое превращение. Деятельность обеспечивает не только такое превращение и с этим обнажение общности, но и «перенос» ее в содержание понятий. Таким образом, в вопросе раскрытия сути движения-развития, деятельности принадлежит особая роль. Одна из основных причин, по которой домарксовский материализм не знал развития,— непонимание сути деятельности. В сфере деятельности в конечном счете собственно и происходит *развитие* движения в развитие. Именно она вскрывает в действительном движении его внутреннюю сущность (развитие), «переводит» в содержание знания, в истину и делает ее достоянием понятия. Здесь, в пределах деятельности происходит превращение движения в себе в движение для нас (познанное, постигнутое, освоенное развитие).

Не случайно так же и то, что такое превращение происходит в сфере общественной формы движения, суть которой заключается в деятельности. Общественная форма движения, будучи сама движением (развитием), но таким типом его такой высокой развитости, что является не только продолжением исторического саморазвития необходимости, а и некотором итогом, включающим в себя все предшествующие формы на пути к себе, выступает как обнажающее свою сущность движение в целом. Причем, здесь через вскрытие общественной формой движения своей собственной сущности происходит обнажение внутренней сущности движения вообще как по-

стигающего себя движения. И эта сущность движения оказывается в том, что оно есть развитие.

Такая сущность движения как самосознанное движение находит свое выражение в форме принципа развития диалектики как теории развития. Отсюда сутью диалектики, главной ее задачей, непосредственным предметом и содержанием как теории развития и теории познания является собственно то, что происходит в сфере деятельности, истории деятельности — вскрытие сущности движения (противоречивости, самодвижения), выражение ее в логике понятий, преобразование мира.

Известно, что действительность предстает перед нами в виде тех или иных форм движения. Получить, вскрыть развитие, это значит постигнуть противоречивость, проникнуть в само движение, в тождество противоположностей и т. д. и, как уже говорилось, именно *проникнуть, открыть, обнаружить, вскрыть*. В. И. Ленин так и пишет: «...тождество противоположностей... есть признание (открытие) противоречивых, *взаимоисключающих* противоположных тенденций» [12, 357]. Кроме прочего это говорит о необходимости «провести» указанную противоречивость в содержание знания, в истину, в содержание категорий. Не затрагивая здесь всего «механизма» движения противоречий движения действительности в факт сознания, напомним только, что это движение по такому «проведению» является тоже развитием и своего рода дальнейшим продолжением развития рассматриваемой действительности. В результате уже этого развития мы получаем истину и с этим, можно сказать, истинное развитие во всей его полноте и всесторонности. В известном смысле здесь получается осуществление того, что заключается в гегелевском выражении — «истина есть соответствие предмета его понятию», если его перевернуть на материалистический лад. В этом плане сами противоположности в действительных вещах, в движении (количество, качество, непрерывность, прерывность и т. п.), взятые как факт, как «бытующие» в действительности, еще не выступают для нас развитием. Для этого противоречивости нужно стать истиной и получить выражение в категориальной форме, в форме всеобщности.

Когда мы имеем дело с единичностью, противоречивость, источник движения, самодвижение, сущность остается не схваченной, и в этом отношении движение остается движением (в той или иной форме). Понятие «развитие» к единичности неприменимо.

Обращает на себя внимание еще одна сторона рассматриваемой проблемы.

Подлинное развитие как принцип, со всеми его чертами, законами, составляющими его содержание, «живет» в сфере категорий и их движения. Только категориальное выражение раз-

вития может выступать выражением развития вообще материи вообще.

Для понимания всего этого большое значение имеет известное замечание В. И. Ленина: «Перед человеком *сеть* явлений природы. Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки выделения, т. е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею» [12, 81].

При этом важно понять, что в самой действительности в движении как изменении вообще существует своего рода сеть явлений. Не выделяемая человеком, она остается непознанным движением. Сознательный человек, выделяющий себя из природы (само это выделение уже есть познание сети явлений) не распыляется в бесконечно разнообразном материале, а выделяет с помощью сознательного действия «содержание движущего» мотива» [12, 81], выделяет узловые пункты, помогающие познавать эту сеть и овладевать ею. Так вот эта, охваченная категориями существующая сеть явлений объективной действительности, войдя в содержание некоторой системы (сети) категорий, раскрывает себя как *развитие*, как законы развития. В категориях она приобретает форму некоторой *системы* связей по узловым пунктам действительной сети явлений. Эта система узловых пунктов помогает познавать всю сеть, взаимосвязь явлений как развитие.

Через установление системы взаимосвязи категорий мы раскрываем предельно всеобщую (систематизируемую) связь — развитие вообще и «возводим» его во всеобщий принцип. Система категорий выступает как система действительности (по объективному содержанию). Задача философов состоит в том, чтобы установить эту систему согласно с систематической связью в действительности. Эта внутренняя связь в движении вообще, которая дает объективное содержание для построения категориальной системы в ее (связи) обнаженном виде, есть по сути саморазвитие (как развитие вообще в его всеобщем виде). В этом смысле и говорится, что по существу с подлинным развитием знакомо только диалектическое мышление. Лишь став содержанием категорий в результате восхождения в мышлении от единичного в общее, действительное движение раскрывает свои законы и черты и выступает как развитие.

Диалектика потому и называется теорией развития, что она за движением в природе самой по себе, за формами движения, за вещами видит развитие, вычленяет законы движения, порядок движения, систему его осуществления, отбрасывает несущественное, частное, вскрывает необходимое. Эта сеть уже как некоторая система законов, система узловых пунктов, выделенных противопоставившим себя всему этому человеком,

выступает уже не как просто движение, а как движение-развитие (движение, которое развитие) как «связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения» [11, 38].

Подводя некоторый итог рассмотрению проблемы соотношения «движения» и «развития», нужно еще раз подчеркнуть, что, когда говорится о теоретико-познавательной природе и «служебе» этих понятий, то это не значит, что их хотят отлучить от объективной действительности, лишить объективного содержания. И движение и развитие, а вернее, то, что выступает объективным содержанием этих понятий, несомненно существует в самой действительности. Мы хотим только сказать, что существует оно без «и», т. е. в этой роли содержания выступает нечто одно, а не две различные сущности. Нельзя на том основании, что возникли различные понятия («движение» и («развитие»), искать их объективное содержание непременно в виде чувственно существующих в природе различных вещей, явлений, процессов, одни из которых были бы движениями, другие — развитиями. Разве не могут возникнуть различные понятия для обозначения различий (различных оттенков и т. п.) в таком явлении как сам процесс познавания, или в таком процессе как постижение самой сути движения (движения-развития). Безусловно, что такой процесс имеет свои ступени и степени углубления. Исходный пункт (или начальная ступень) и конечный безусловно отличаются, как и отличаются, не являются тождественными сама действительность и объективное содержание знания о ней (объективная истина). Почему же нельзя сказать, что здесь, в отражении этого процесса самого отражения, углубления, рождаются соответствующие ступеням и степеням углубления этого процесса различные понятия. Имеются же такие понятия, как «сущность» и «явление», отражающие углубление познания. На наш взгляд, и понятия, приспособленные к отражению движения познания (движения постижения) в сущность самого движения тоже могут иметь различия, соответственно со степенью углубления в сущность.

Исторически выработавшиеся два понятия «движение» и затем «развитие» отражают, схватывают объективное движение-развитие несколько в разных глубинах. Существующее в природе изменение без вскрытия его внутренних законов, источника движения, системы связей, необходимости мы называем движением; если же вскрываются внутренние мотивы движения, самодвижение, законы, система связей необходимости и т. д., мы говорим о развитии, имея в виду, что предстает перед нами как развитие то же самое движение, в котором все перечисленные элементы были всегда, но оставались не обнаруживающими себя. Обнаружившее свою сущность движение, есть развитие.

Ясно, что мы не ставим содержание этих понятий в зависимость от субъекта. Действительное объективное движение, которое мы назвали «движение-развитие», желая этим подчеркнуть его нерасчлененность, действительно существует таким единым и получает расчленение лишь в ходе движения этого объективного (нерасчлененного) движения в содержание знания о нем.

Прежде всего (в том числе и исторически) оно предстает перед нами в односторонности, получающей закрепление в абстрактном понятии движения. Затем оно претерпевает восхождение к конкретному тождеству противоположностей (развитию). В ходе восхождения происходит раздвоение понятия движения на движение и развитие. Но здесь же происходит и доведение этих различий до тождества (в сфере категориальности) и с этим до тождества этого результата с действительным положением вещей в объективной действительности. В действительном же положении вещей, как мы знаем,— нерасчлененное одно: движение, которое всегда развитие. Вышеописанным образом мы проникаем в сущность рассматриваемого нечто и получаем раскрытие ее. В сущности же, как известно, все относительно, в том числе и различие движения и развития.

Отсюда можно сказать, что объективное содержание момента различия в понятиях «движение» и «развитие» обеспечивается степенью углубления в сущность движения и его законов. Именно здесь, в движении познания оно рождается, а не в вещах, в характере систем, физико-химических процессах.

Известно, например, что когда мы вырываем из универсального взаимодействия как системы связей отдельные формы движения и исследуем их, то с установлением определенного основания мы получаем цепь причин и следствий и т. д. При этом мы видим, что причина и следствие суть представления, которые имеют значение как таковые только в применении к данному отдельному вырванному нами случаю. «Но как только мы будем рассматривать этот отдельный случай в его общей связи со всем мировым целым, эти представления сходятся и переплетаются в представлении универсального взаимодействия» [7, 22].

Никого не смущает, что здесь объективный сам по себе процесс, не переставая быть объективным, предстает перед нами с разных сторон в зависимости от того, как мы его рассматриваем и какую сторону его вскрываем. Никто также не сомневается, что такой подход не колеблет материалистического решения гносеологического вопроса. И вместе с тем представить нечто подобное с движением вообще в целом, которое и есть собственно взаимодействие, но которое, лишь обнаруживая свои внутренние предельно всеобщие законы, выступает как развитие,— почему-то трудно.

ГЛАВА IV

ПОСТУПАТЕЛЬНОСТЬ В ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ ПРИНЦИПЕ РАЗВИТИЯ: ТАЙНА ПОСТОЯННОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ФОРМИРОВАНИЯ ПОСТУПАТЕЛЬНОСТИ — В ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ ДВИЖЕНИЯ. ПРОГРЕСС — ЭТО НЕ СОВСЕМ ТО,— А РЕГРЕСС СОВСЕМ НЕ ТО, ЧТО ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ РАССУДОЧНОМУ МЫШЛЕНИЮ. РАЗВИТИЕ КАК НЕПРЕРЫВНЫЙ ПРОЦЕСС ВОЗНИКНОВЕНИЯ И УНИЧТОЖЕНИЯ; О МЕСТЕ «ГИБЕЛИ» В ДИАЛЕКТИКЕ РАЗВИТИЯ. ПРОГРЕСС И РЕГРЕСС КАК ФОРМА ВЫРАЖЕНИЯ ВНУТРЕННЕЙ ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ ПОСТУПАТЕЛЬНОСТИ РАЗВИТИЯ. ПРОБЛЕМА «НАЧАЛА» И «КОНЦА» В ПОСТУПАТЕЛЬНОСТИ. СКАЧКООБРАЗНОСТЬ В РАЗВИТИИ

Прежде чем приступить к анализу поступательности, следует напомнить, что поступательность нами рассматривается не в сфере конечных систем, а как некоторая неотъемлемая черта всеобщего принципа развития. И в этом смысле,— не как то или иное поступательное движение, а как поступательность вообще. В плане принципа развития вопрос о наличии или неналичии поступательности в тех или иных формах (случаях, конечных системах и т. п.) движения — вообще не стоит.

Если бы поступательность была присуща, как утверждают иные философы, только некоторым конечным системам, конечным формам, то ее нужно было бы вывести из пределов компетенции философии как науки о предельно всеобщих законах движения (развития) вообще и передать в распоряжение конкретных наук о конечных системах, конкретных формах, структурах, отдельных движениях, определенных развитиях.

На наш взгляд, поступательность присуща развитию вообще. Она выступает как необходимая тенденция, господствующая в движении вообще как в способе существования материи. В этом смысле можно сказать, что развитие в целом *обладает* поступательностью. Вопрос о том, может ли существовать какое-то непоступательное движение (или развитие) на-

ряду с поступательным, вообще не имеет смысла по отношению к движению в целом. В движении вообще (которое всегда — развитие) постоянно господствует поступательность как одна из черт его, как атрибут развития.

Можно сказать, что поступательность есть удел развития вообще; это, в известном смысле, способ существования развития; это одна из необходимых сторон, особенностей развития вообще; это один из элементов диалектики развития. Она занимает необходимое место в принципе развития и, соответственно, в диалектике как теории развития. Она сама есть выражение собственно необходимости в развитии.

Точно так же, как другие элементы диалектики раскрывают содержание и сущность движения вообще, но с разных сторон, категория поступательности раскрывает то же самое всеобщее движение со своей стороны.

Отвлечься от такой стороны в развитии, как поступательность или не замечать ее в движении мы можем пока не ставятся вопросы, как формируется направление движения, какова внутренняя форма движения противоречий, как построена связь в развитии, каков порядок построения связи, какова система, «механизм», осуществления взаимосцепления в развитии, каким образом реализует себя движение как всеобщая универсальная связь всего со всем, какова форма (не внешняя) этой всеобщей связи, какова «связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения» [11, 38] и др.

Неумение исследовать собственно категориальную суть той или иной черты диалектики развития, а также непременное обращение к примерам из конкретных областей природы и к анализу натуралистической стороны естественнонаучных процессов (даже при необходимости охарактеризовать категорию), приводит к тому, что многие так и не знают, что такое поступательность (как категория). Одно дело поступательный процесс в развитии организмов, другое — поступательность вообще. Умение описать картину того или иного поступательного явления еще не дает всеобщего метода познания, но зато позволяет свести всеобщий принцип к частному случаю.

И это не только в вопросе о поступательности. Некоторые знают, что такое совокупность метров и часов, но меньше знают, что такое пространство и время (и с легкостью сводят второе к первому); знают, что такое атом, элементарные частицы, масса, поле и т. п. и думают, что это и есть материя. Поскольку в своем окружении всюду находят (пока) именно эти вещи, явления, то всеобщность материи (которую они свели к этим формам) под сомнение не ставится. (Зато в случае исчезновения такой формы возникают разговоры об исчезновении материи).

Не ставится под сомнение, например, всеобщность качества, хотя это происходит вовсе не потому, что рассматривают его как категорию. Его так же как и поступательность ищут в виде, «как такового», существующего в реальности, не подозревая, что как такового качества в природе, собственно, и нет, а есть, говоря словами Ф. Энгельса, вещи, *обладающие* качествами. Но именно потому, что качество отождествляется с вещью, думают, глядя на бесконечное множество вещей вокруг, что качество вообще, как таковое, нашли существующим чувственным образом в действительности; и что бесконечным множеством окружающих вещей обеспечивается и доказывается его всеобщность, в которой благодаря этому можно-де не сомневаться.

Поступательность же не позволяет себя свести и отождествить с чем-то таким в самой конкретной действительности, в природе, которое бы «валялось» вокруг на каждом шагу, бытовало в непосредственно чувственном виде, поэтому ее и не хотят называть всеобщей. К тому же гораздо проще и легче для здравого смысла, не утруждая себя и не осиливая сферы категориальности, просто «отменить» всеобщность поступательности и заменить перечислением и описанием процессов, где она есть (посмотрите-де сами, пожалуйста) и где ее нет. По крайней мере, объявление ее присущей конечным системам удобно предоставляет возможность каждому желающему поупражняться в поисках ее в каждой из таких систем. Ищите и убеждайтесь сами. Найдете — хорошо, не найдете — тоже все в порядке, на то она и принадлежит к конечным системам, чтобы где-то быть, а где-то и не быть, в одних процессах иметь место, а в других — нет.

По той же самой причине отказывают часто во всеобщности и закону отрицания отрицания. Он ведь тоже не особенно позволяет себя свести к доступным созерцанию примерам, находящимся всегда под рукой. К тому же, представляя собой сложную систему определенно направленных связей (что уже само по себе затрудняет установление подлинных элементов каждой данной системы отрицания отрицания и таит опасность ошибочного подбора таких элементов), цикл отрицания отрицания часто подвергается разрушению со стороны тех или иных явлений из совокупного движения, которые вторгаются в пределы данного процесса отрицания отрицания и нарушают логику его формирования. Цикл может остаться не завершенным. Этот факт, видимо, тоже играет определенную роль в том, что позволяет зачислить закон отрицания отрицания в разряд нечасто встречающихся, а с этим и к не всеобщим.

Характерно, что в мышлении, где этот закон проявляется в чистом виде, он обнаруживается легко.

Но связь поступательности и закона отрицания отрицания не просто в сходстве судеб, а в гораздо большем.

В начале предыдущей главы уже говорилось, что под развитием подразумевается действие всех законов и черт диалектики. И не в том дело, что эти законы как-то действуют наряду друг с другом, а имеется в виду единая внутренняя связь, делающая каждый из них вытекающим из другого, дополняющим и т. д. Эта же внутренняя связь всех законов, господствующая во всех масштабах, обусловливает единую всеобщую универсальную закономерную мировую связь всего сущего, которая выступает как некоторая система саморазвития, как необходимость саморазвития, осуществляемая по этим законам, по системе этих законов.

Движение в принципе никак не может миновать ни один из законов, ни одну из черт диалектики, оно с необходимостью реализует себя так, что всегда образуются все эти черты, в том числе и поступательность. Обнаружение любого из законов диалектики является показателем того, что здесь одновременно действуют и все остальные.

Сама противоречивость разворачивает себя в своем движении к исчерпанию таким образом, что непременно в этом процессе происходит раскрытие всех законов и черт диалектики. Противоречие (которое есть внутреннее отрицание вещью самое себя) обязательно доходит до разрешения. Последнее выступает вторым отрицанием (отрицанием отрицания с возвратами и т. п.), а с этим — переход в новое качество, перерыв постепенности (скачок), нарушение одной меры и создание новой и т. д.

Как видим, здесь развертываются черты диалектического развития. И как-то оторвать одну из них от другой немыслимо. Причем, ни один из законов как бы не выходит за пределы движения противоречий, которое раскрывает свои различные стороны. Но нас сейчас меньше интересуют другие черты, а больше противоречие и отрицание отрицания, ибо через них наиболее четко раскрывается суть поступательности.

Необходимость отрицания отрицания вытекает из самой природы противоречивости. Отрицание отрицания — это, собственно, и есть движение противоречий к своему завершению, включая и разрешение, это — такая жизнь противоречий в пути к исчерпанию себя, к завершению, это внутренняя форма самодвижения противоречий к своему разрешению. Здесь единство противоположностей — исходный пункт, раздвоение единого, борьба противоположностей — первое отрицание (отрицание исходного пункта). Завершается этот путь разрешением противоречий и созданием нового единства противоположностей. Этот результат, итог, синтез будет результатом второго отри-

цания (отрицания отрицания). Причем, завершение разрешения противоречий есть одновременно завершение цикла отрицания отрицания. Нетрудно заметить, что противоречия и отрицание отрицания неотделимы, а также непоколебимы в их всеобщности и универсальности.

Важно обратить внимание, что не только отрицание отрицания невозможно, немыслимо без противоречия, но и противоречие — без отрицания отрицания, а развитие — без того и другого. «...Развитие путем противоречия или отрицания отрицания» [8, 3] Ф. Энгельс считал законом. Здесь развитие путем противоречия и отрицания отрицания выступает в сущности как одно и то же. Получается, что они реализуются друг через друга.

Вся эта вышеприведенная форма самодвижения противоречий вместе с тем выступает содержанием формирования поступательности. В противоречиях, таким образом, как бы закодирован «план» («схема») развертывания поступательности. Последняя со всеми ее атрибутами (вроде «начала», круговоротов и т. п.) заключена уже в самой противоречивости как в клеточке и непременно, с необходимостью развертывает себя всюду (в любом масштабе), где есть противоречия. Все это говорит также и о том, что развитие в принципе не может не быть поступательным.

Каждое нечто в ходе своей реализации (утверждения себя) вместе с тем разлагает себя и имеет своим результатом свое собственное отрицание. Но этим самым оно не переходит в нуль, в абсолютное ничто, а — в отрицание своего собственного содержания и таким образом — в некоторую *высшую форму*, ибо при сбрасывании *определенной* конечной формы, отрицании *определенной* вещи (и через него),— происходит *утверждение* более глубинного, сущностного, противоположного этим конечным формам — движения вообще, материи вообще. Этот результат является более высоким, более богатым, он обогащен своей противоположностью и содержит в себе и то, что было до отрицания и — после отрицания, т. е. некоторый синтез противоположностей. Сама же система такого движения в новый синтез и получения более высокого и есть то, что в принципе называется *поступательностью*. «Механизм» у нее один (мы о нем говорили во второй главе) — это отрицание отрицания. Кстати, только получение нового синтеза в результате завершения каждого такого цикла является тем, что можно называть более высокоразвитым, более сложным, новым (имея в виду по отношению к исходному пункту). В философском понимании другое значение вряд ли имеет смысл. По крайней мере структурные сложности тут ни при чем. Можно сказать, что поступательность — это необходимая тенденция

противоречивости (как отрицания) «перерастать» («перели ваться») в отрицание отрицания и таким образом в направленное движение, это необходимая связь, рождающаяся и реализующаяся в процессе движения и разрешения противоречий как направленность движения, как движение по закону отрицания отрицания со всеми его особенностями. Закон отрицания отрицания выступает здесь как сама живая жизнь поступательности.

Так в противоречивости в конечном счете заключено то, что можно назвать направленностью движения. Получаемые циклы сами развертываются в новые циклы, разрешающие противоречия разных масштабов и формирующие, а вернее, реализующие таким образом единую закономерную связь всего со всем, которая выступает как бы направленной. Понятно, что речь идет не об определенном направлении в бесконечном космическом мире, а именно о направленности как некоторой тенденции, реализации движения по системе развертывания законов диалектики, тенденции, которую «указывает», «диктует» в конечном счете природа противоречивости. Кстати, если в каком-то гигантском масштабе и не менее грандиозном цикле наш участок Вселенной находится (в каком-то отношении) только на пути к завершению этого цикла и, таким образом, «направленно» движется в этом своем направлении, то ничего удивительного и в этом нет.

Известно, что в принципе все формы движения переходят во все другие, но известно также, что любая форма движения не может непосредственно превратиться в любую другую и тем более во все сразу, а осуществляется это лишь в каком-то определенном «порядке». Видимо, физическая форма движения никак не может непосредственно породить общественную форму движения и т. д. Такое противоречие между возможностью каждой формы движения стать всем другим и невозможностью это сделать непосредственно и сразу, собственно, и порождает неизбежность принципиальной направленности.

Рождается эта направленность в момент качественного превращения. Здесь, в самом ходе превращения, нечто преходящее выступает и уже не тем, что было, но еще и не тем, что будет (единство бытия и небытия). «Неопределенность» такого состояния является по сути показателем всеобщей связи данной превращающейся формы со всем другим. В такой момент как бы демонстрируется на какой-то миг возможность данной формы стать всем другим, превратиться во все другое. Через него как бы просвечивает в это время заключенное в нем все другое, которое, пока не сделан шаг в определенном направлении, выступает в некоторой неопределенной форме. Но возможность стать всем другим, превратиться во все дру-

гое может реализоваться лишь в результате шага в определенном направлении, по пути к этому всему другому. А это значит, что опять возникает все то же противоречие.

Снова и снова каждая вновь появившаяся форма движения готова стать всем другим, но делает шаги только в определённом направлении и т. д.

С этим мы подошли вплотную к проблеме, имеющей большое значение для раскрытия развития вообще и поступательности, в частности. Лишь познакомившись с некоторыми сторонами ее, можно будет продолжать рассмотрение поступательности. Речь идет о диалектике взаимоотношения прогресса и регресса в развитии.

* * *

Сложность в раскрытии проблемы взаимоотношения прогресса и регресса вызывается тем, что эти понятия в своем значении несут на себе печать ходячего понимания развития, понимания, которое ставит эти понятия, как и всякие противоположности, в абсолютное противопоставление и взаимоисключение, или в лучшем случае, в положение координации. Можно встретить разные варианты толкования этих понятий. Например, прогресс отождествляют с восходящей линией развития, а регресс — с нисходящей; некоторые прогресс только и считают развитием вообще, а регресс, по их мнению, вообще не есть развитие; другие прогресс отождествляют с поступательностью, подразумевая, что поступательность связана непременно с линией восхождения, регресс же представляют как понятное движение и т. д. Но при всех различиях остается неизменным в таких представлениях одно: внутренней связи регресса с прогрессом, т. е. такого типа связи, которая имеет место в единстве противоположностей между этими понятиями, не усматривают. В лучшем случае допускают наряду с прогрессом существование чего-то противоположного восхождению вверх, но оно рассматривается как нечто само по себе существующее и встречающееся в действительности, как что-то самостоятельное, независимое от прогресса, как другая разновидность движения, которая является антиподом развития. Регресс всегда остается в таком представлении чем-то абсолютно противоположным прогрессу, обратным ему, каким-то злом, проклятьем, которое, видите ли, к сожалению, существует наряду с таким «хорошим» явлением, как прогресс, и от которого желательно было бы избавиться. Не в лучшем положении оказывается понятие «прогресс», рассматриваемое в отдельности от регресса.

Одной из бед многих авторов в вопросе о прогрессе, является то, что они отказывают этой категории во всеобщности и по

сути в значении диалектической категории. Прогресс для них не обладает необходимостью, а является делом случая. Так, например, С. Т. Мелюхин (с ним соглашаются и другие наши философы) считает, что для неорганической природы понятие прогресса «большей частью оказывается неуместным» [23, 8]. Нетрудно заметить, что для автора этих слов прогресс дело случая, на всеобщность претендовать не может и в неорганической природе либо бывает, либо — нет. Встречается, конечно, иногда, но редко. Но может ли «прогресс» претендовать на роль диалектической категории, если он не занимает определенного места во всеобщем принципе саморазвития и не обладает необходимостью.

Примерно таким же является взгляд на это понятие М. И. Руткевича. По его мнению, прогресс — «важнейший вариант развития» [29, 3]. «Вариант», не больше, один из возможных вариантов развития, одна из разновидностей развития, существующая наряду с возможными другими разновидностями, вариантами, не являющимися прогрессом. Подразумевая под прогрессом процесс усложнения «от низших форм организации и движения материи к высшим» [29, 7], автор возражает только против признания «прогресса единственным направлением развития, наблюдаемой ныне части Вселенной» [29, 5].

Не останавливаясь сейчас на неправомерности рассмотрения данной диалектической категории в связи с частями Вселенной, а также на сведении сути дела к рассмотрению процессов тех или иных участков природы, космоса и т. п., о чем уже говорилось, не обосновывая пока возражения против сведения прогресса к усложнению в организации, хочется заметить, что такая постановка вопроса не предусматривает диалектического единства прогресса с его противоположностью — регрессом. В лучшем случае допускает последний наряду с прогрессом.

Почти в любом издании прогресс и регресс рассматриваются в раздельности, как нечто сосуществующее. Вот это прогрессивное движение, а вот то, наряду с ним,— регрессивное, направленное в обратную сторону; одно — вверх, а другое — вниз. Отсюда исходят дальнейшие заблуждения.

Но, хотя в принципе такое представление (противопоставленное) о прогрессе и регрессе для диалектического понимания развития является неверным, живуче оно не без основания. Ибо для конечных ограниченных систем, процессов, изолированных от всеобщих связей и несколько абсолютизированных в их относительности и односторонности такое понимание прогресса и регресса вполне применимо и справедливо, является истинным и соответствующим данному основанию.

Если мы вспомним, что диалектическому способу мышления и оперирования понятиями исторически предшествовало (и не без основания господствовало) элементарное мышление

с его знаменитым «или—или», которое и сейчас имеет свою область приложения, то станет понятным не только происхождение содержания представлений о взаимоисключении и противопоставлении прогресса и регресса, не только то, как они переносятся в сферу теоретического мышления, пытающегося дать диалектический анализ взаимоотношения этих понятий, не только то, что сами эти понятия формировались в пределах рассмотрения конечных систем, но и то, что несомненно обнаруживалось соответствующее объективное содержание каждого из этих понятий (поставленных в противопоставление и даже взаимоисключение) в самой действительности. Поскольку дальше анализа конечной системы и ее внешних связей и отношений дело не шло, то, видимо, в этих пределах то, что, например, считалось прогрессом, действительно противостояло регрессу, обладало несовместимостью с регрессом (и наоборот), по крайней мере, в том основании, в каком они так (в противопоставление и столкновение) были поставлены.

Соответственно и сейчас мы можем в пределах рассмотрения той или иной конечной системы, или со стороны конечности в данной системе, в ее изолированности, ограниченности, без установления всеобщих связей, с полным правом в сфере внешних отношений между этими противоположностями ставить «или—или», то есть можем выделить и рассматривать одну *или* другую сторону в определенном основании. Мы, например, можем говорить о том, что такое-то явление есть прогрессивное, а такое-то, наоборот, регрессивное. Для этого достаточно установить определенное основание и постоянно подразумевать его в ходе рассмотрения определенного явления. Мы это делаем в быту на каждом шагу. И не только в быту, но и в сфере наук, которые довольствуются познанием внешних форм и отношений. Нередки, например, попытки выяснить — прогрессивны или регрессивны те или иные мероприятия, и т. п. Но необходимо не остаться, не остановиться на таком уровне рассмотрения в исследовании данного явления, а продолжить проникновение дальше вглубь, в сущность. Стоит нам эти самые явления, которые только что представлялись как только одно *или* только другое, рассмотреть во всеобщих универсальных связях, как они моментально переходят друг в друга, взаимовыражаются друг через друга. И здесь на смену формальному основанию приходит основание диалектическое.

Бытующее представление о прогрессе и регрессе взято из области конечных систем, где они и в самом деле так проявляются и закреплены в рассудочных понятиях. Поскольку сторонники подобного понимания прогресса и регресса заведомо заявляют, что они хотят иметь дело с конечными системами из различных областей действительности, то их вроде бы и нельзя

упрекнуть в непоследовательности. Все было бы верно, если бы не считали это философией, не называли диалектикой. Если же хочешь иметь дело с подлинной диалектикой вообще и диалектикой взаимоотношения прогресса и регресса в частности, то сводить дело к конечным системам нельзя, невозможно. Для этого необходимо обратиться к предельно всеобщей теоретико-познавательной сфере, сфере диалектических категорий. А здесь приведенное выше представление прогресса и регресса и такое их соотношение — фактически лишь внешняя форма выражения. Именно эту внешнюю форму схватывает рассудок, закрепляет в противополагании и останавливается на этом, не пытаясь (и не умея) проникнуть в сущность.

Нас же прежде всего интересуют эти категории в плане всеобщих связей, место и роль их в принципе развития в диалектике вообще. Именно в диалектике вообще они «живут» и несут свою службу. Но «жизнь» их несколько отлична от того, что рисует элементарное мышление представлениями. Здесь, в диалектике они не существуют как прогресс *и* регресс, они не рядом, не наряду друг с другом, не в противопоставлении. Их взаимоотношение — это диалектическое *единство* противоположностей, где они не просто противоположные самостоятельные сущности, а нечто одно, противополагающее себе самое себя. Как это ни неуклюже звучит, но это в действительности так и есть: прогресс сам по себе и в себе есть в то же время и регресс.

Вопрос стоит так: если «прогресс» и «регресс» — это диалектические категории, то они должны рассматриваться как и все другие диалектические предельно всеобщие категории.

Что не бывает категории качества без количества, формы без содержания и т. д., это понимают все. Что нет отдельно и даже просто наряду случайности и необходимости, а что случайность в себе необходима, является формой выражения необходимости, как и необходимость выражается только через случайность и т. д. — сегодня ясно всем. Категории прогресса и регресса никак не получат такие же права. Никто не скажет о делении явлений в диалектике на случайные и необходимые, а деление на прогрессивные и регрессивные — обычное дело.

Сложность в понимании всего этого в том и заключается, что оно непредставимо. Оно только может быть выражено конкретно в абстрактной форме теоретического мышления. А наше мышление здравого смысла по привычке стремится все это облечь в оболочку представления, свести, низвести до уровня (до возможности) представления.

Единство, тождество прогресса и регресса при рассмотрении их как самостоятельных сущностей, каждая из которых получает свое определение, действительно звучит кощунственно, ибо связь их после этого и в самом деле выступает (по-

неволе) как внешняя, как *между* различными сущностями. В пределах этих формальных определений прогресс и регресс действительно находятся во взаимоисключении, в абстрактной отрицательности.

Но наша задача в том и состоит, чтобы выйти за пределы абстрактных противоположностей. А в сущности противоположности относительны.

Еще долгое время может иметь место путаница, т. к. понятие «прогресс» и «регресс» в их содержании как рассудочных понятий (да еще и возникших исторически первыми) действительно и с полным правом выражают различные направления в развитии (одно по линии относительного совершенствования, усложнения, другое — относительного упрощения и т. п.). Содержание этих же понятий, как понятий разума, взятых на вооружение теоретическим диалектическим мышлением в виде диалектических категорий, совсем иное. Здесь не различные направления в развитии, а лишь моменты одной и той же сущности, одного и того же направления развития, которое как направление не имеет смысла, снимается. К такого рода различиям и тонкостям нужно еще будет привыкать.

Если же преодолеть разрыв и попытаться выразить в диалектическом единстве прогресс и регресс, которые по многочисленным заявлениям классиков марксизма являются сутью развития и именно в единстве, а не только один прогресс, как иногда считают, то получится совсем иная, хотя и несколько непривычная картина.

Непонимание подлинной сути развития чаще всего происходит не столько от непонимания сути прогресса, сколько от непонимания места регресса в развитии и его связи с прогрессом, их взаимопроникновения.

Выше уж говорилось, что в ходе развития в каждый данный момент абсолютного, бесконечного движения, при возможности развиваться во все стороны, неизбежен шаг (относительный, конкретный, конечный) в *определенном направлении*. Теперь же нужно обратить внимание, что этим самым неизбежным шагом лишь в определенном направлении *исключается* возможность развития во все стороны, *исключается* превращение во все другое, отпадает реализация превращения во всех других возможных направлениях. Абсолютное бесконечное движение может реализоваться только через противоположное — отдельные конечные формы движения. Такое ограничение самим движением себя и есть то, что называется регрессом в развитии, а само такое противоречивое движение выступает как *единство* противоположностей прогресса и регресса, а значит как прогрессивно-регрессивное. Эта вынужденность абсолютного, бесконечного, всеобщего движения реализоваться через конкретные, определенные, конечные, относительные формы

движения как моменты «регресса» в движении является консервативным моментом диалектики. Без него о движении вообще нечего сказать.

В этом плане очевидна недопустимость сведения развития к прогрессу без включения в него регресса. И речь идет о *включении именно в него*, а не о допущении существования наряду с ним.

Развитие выглядит непрерывным созданием и разрешением противоречий между возможностью стать всем другим, превратиться во все другое и невозможностью все это сделать иначе, как через отрицание этой революционной возможности,— реализацией движения в определенном направлении, через определенные конкретные формы (отрицающие такую возможность).

В ходе каждого такого отдельного шага в *определенном направлении*, диктуемом конкретными условиями, обстоятельствами, движение осуществляет себя в ту или иную сторону. Но само такое приведение себя некоторым нечто в соответствие с конкретными обстоятельствами, хотя и является шагом вперед и в этом смысле прогрессом (ибо это нечто таким образом изменяет себя, переделывает, развивает и т. д.), но вместе с тем то, что оно именно приспосабливается к обстоятельствам,— является регрессом. Тот же самый шаг является не только прогрессивным по отношению к движению в целом, но и регрессивным. Необходимое неодолимое движение, превращение, которое всегда в конечном счете есть, в известном смысле, движение «вперед», осуществляется всегда как прогресс, но непременно через регресс. И это, по словам Энгельса, основной закон.

Главное тут то, что каждый прогресс в развитии, как говорит Ф. Энгельс, «является вместе с тем и регрессом, ибо он закрепляет *одностороннее* развитие и исключает возможность развития во многих других направлениях» [8, 251]. И хотя эту мысль Ф. Энгельс высказывает в связи с органическим развитием, но это касается всякого развития вообще. Он говорит, что «*это основной закон*» [8, 251].

Точно так же, в соответствии с принципом развития вообще, происходит движение познания как развитие познания. Оно выступает как процесс создания и разрешения противоречий между возможностью все познать и невозможностью сделать это сразу целиком. Движение познания, таким образом, идет как единство противоречий, как относительная абсолютная истина. В этом выражено продолжение развития в той же прогрессивно-регрессивной форме в сфере знания и одновременно отражение в сознании в его всеобщности всеобщего «механизма» развития вообще с его противоречивым прогрессивно-регрессивным содержанием.

Говоря о развитии, мы не можем отдать предпочтение ни

одной из сторон противоположностей, а должны рассматривать движение только в *единстве* противоположностей, в единстве борющихся и разрешающихся противоположностей и должны не упускать из виду, что в вышеприведенной противоречивости заключается основной закон развития. Ни к прогрессу, ни к регрессу развитие сводить нельзя.

Отсюда, кроме прочего, вытекает и то, что прогресс и развитие вовсе не синонимы, как думают некоторые, и в частности А. Шафф [30], развитие имеет дело только с единством прогресса и регресса.

Нужно понять также, что консервативный момент диалектики развития — регресс — выступает как необходимость, без которой невозможно саморазвитие вообще. Это не какая-то помеха в развитии, а наоборот, необходимейшее условие существования самого развития.

Больше того, можно даже сказать, что регресс — это внутреннее условие содержания прогресса.

Чтобы это уяснить, нужно иметь в виду существование подлинной диалектической неразрывности прогресса и регресса, суть которой однако не в том, будто прогрессивное движение со временем становится регрессивным, устаревает и т. п. или при определенных условиях прогрессивное движение может перейти в регрессивное. Не в том также дело, что прогресс может заключать в себе некоторые элементы регресса; не подразумеваются временные отступления и зигзаги; неверно было бы думать, что имеется в виду, будто нечто, являющееся прогрессивным в одном отношении, выступает регрессивным в другом отношении и т. п. Все дело в том, что сам факт движения вперед, каждый его шаг как некоторый момент прогресса, тем же самым, что это именно шаг вперед, выступает и как регресс, т. е. один и тот же шаг тем, что он шаг в определенном направлении, является прогрессом; и этим же самым, тем, что он шаг в определенном направлении, является регрессом.

Без того, чтобы не быть шагом вперед в определенном направлении, движения вообще не может быть. Без шага вперед не может быть речи о прогрессе. Но как только такой шаг сделан, и с этим можно говорить о прогрессе, то сразу же нужно говорить и о регрессе, ибо как раз этим самым шагом утверждается лишь одно из бесконечного множества возможных направлений и исключаются остальные. Как видим, сам же прогресс выступает регрессом. Получается, что он просто не может быть прогрессом, без того чтобы не быть регрессом, и что прогресс — это в сущности и регресс (в себе). Он только и может реализоваться через регресс, и в этой реализации снимаются их различия, они оба как бы исчезают в ней и разрешаются в некотором одном, о котором только и можно сказать, что это противоречие (движение, развитие, становление).

В *сущности* противоположности относительны. А прогресс и регресс — это не две самостоятельные сущности, а стороны одной и той же сущности.

Таким образом, речь идет о пересмотре взгляда не только на регресс и его роль, но и на сам прогресс, о требовании диалектики мыслить прогресс как противоречие, как единство противоречий, и конечно, о недопустимости противопоставления и тем более взаимоисключения и разнонаправленности прогресса и регресса.

Нетрудно заметить, что в плане рассмотренного в главе о противоречиях «неравноправия» сторон в сущности тождества противоположностей, истинностью и действительностью из данного единства противоположностей обладает по сути один прогресс, а регресс выступает как его другое, как момент самого прогресса.

Чтобы понять суть диалектического единства того же прогресса и регресса (или восхождения и нисхождения и т. п.) в развитии, нужно иметь в виду, что подобного рода противопоставления сторон единства противоположностей делаем мы рассудком. Задача диалектика состоит в том, чтобы не остановиться на этом этапе познания, пойти дальше, проникнуть в сущность, с помощью теоретического мышления «преодолеть» односторонность рассудка, в мысли довести до тождества противоположности и удерживать их в единстве. Здесь прогресс мыслится как отрицание регресса, а регресс как момент прогресса.

Вместо этого, чаще всего облюбовывается некоторый процесс как прогрессивный и абсолютизируется в односторонности. Другому процессу, который представляется как осуществляющийся в противоположном направлении, предстоит называться регрессом.

При этом обращаются обычно к примерам. Такие противоположности, как правило, ставятся в противопоставление, в сосуществование в виде самостоятельных сущностей; допускается даже связь их как непременное предполагание одного другим (где одно, там и другое), одно *наряду* с другим — но только не взаимопроникновение как одно в другом и через другое; единство их как противоположностей дальше установления парности не идет; не допускается их тождество. Без этого же никакого диалектического противоречия, разрешения противоречий тут еще нет. Они так и остаются обреченными на вечное сосуществование (внешнее). За каждой из таких самостоятельных и, таким образом, внешне сопоставленных сторон закрепляют определенные свойства, которые затем как бы опускают в действительность, прикладывают к действительности в виде мерок и начинают искать в природе и в обществе по этим признакам явления, из которых одни были бы про-

грессивными, другие регрессивными. Вот это — прогресс, а вот то — регресс, одно «отбирай» налево, другое «откладывай» направо.

Исходя из этого, многие авторы видят свою задачу в добросовестных поисках, обнаружении в действительности и демонстрировании такого рода примеров того и иного сорта, взятых из различных областей природы и общества, в предостережении от смешения между собой этих двух (таких «разных») явлений. И самым «убедительным» критерием здесь считается наглядность, очевидность, соответствие здравому смыслу. Смотри вокруг и убеждайся. Вон смерть, гибель... разве не очевидно, что такой ужас есть регресс, а жизнь — это другое дело — прогресс. Получили новую породу сверхжирной свиньи (которая, кстати, и дня не прожила бы в естественных условиях) — прогресс; рождение новых звезд — это прогресс, затухание звезд — это регресс; разложение сложных химических соединений, распад ядер тяжелых элементов и тому подобные упрощения структур — это, безусловно, регресс, и т. д. и т. п...

* *
*

Разделение регресса и прогресса и даже исключение регресса из развития и противопоставление его развитию очень распространено. Так, например, польский философ А. Шафф, являясь сторонником этой точки зрения, для большей убедительности отождествляет регресс с гибелью, со смертью, будучи уверен, что гибель наверняка есть нечто абсолютно противоположное развитию и несовместимое с ним. Представленная как что-то ужасное, как какое-то антиразвитие, гибель должна внушать соответствующее мнение и о регрессе.

Но, на наш взгляд, даже такое сравнение регресса с гибелью не в состоянии бросить на него тень. Во-первых, мы не можем согласиться с отождествлением гибели непременно с регрессом. На каждом шагу можно видеть факты, не соответствующие этому. И мы знаем, что, например, «в истории прогресс выступает в виде отрицания существующих порядков» [8, 166]. В биологии прогрессивное приспособление видов, по мнению Энгельса, лучше рассматривать как отрицательную деятельность. Во-вторых, не можем мы также согласиться и с упрощенным, недиалектическим представлением о гибели.

Не затрагивая пока вопроса об отождествлении регресса с гибелью, с отрицанием, со смертью, сам факт гибели и отношение его к развитию стóит рассмотреть. Тем более, что суть развития, по Ленину, как раз и заключается в единстве возникновения и гибели, исчезновения. В этом плане вернее было бы

ставить вопрос не об отношении гибели к развитию, а о месте и роли гибели *в* развитии. Для диалектики это не то, что привыкли представлять.

Ошибки в этом вопросе допускаются, по-видимому, потому что как гибель, так и регресс считают чем-то абсолютно отрицательным. Мышлению здравого смысла трудно понять, что гибель не случайность, а необходимость в процессе развития — неотъемлемый элемент развития, без которого последнее немыслимо.

Правда, А. Шафф говорит о смерти в результате несчастного случая, т. е. гибель берется как случайность. Однако так взятое само по себе как случайность, не только гибель, но и что угодно другое не является развитием. Случайность, взятая сама по себе отдельно, абстрактно, вообще не характеризует развитие, не представляет собой развитие. Она включается в развитие, является моментом развития лишь как форма выражения необходимости, т. е. в единстве с необходимостью, выступая как необходимость, а не как чистая случайность.

Видимо, автор для большей убедительности подобрал явную случайность, некоторое «зряшное» отрицание, случайную нелепую гибель да еще от несчастного случая. Но диалектику меньше всего интересует эта случайная «зряшная» сторона дела сама по себе и в отдельности, когда речь идет о развитии вообще, о всеобщем движении как изменении вообще.

Гибель (сам факт гибели) носит «зряшный», уничтожительный, случайный (поскольку А. Шафф предлагает рассматривать именно несчастный *случай*) характер лишь как некоторая частность и лишь по отношению к той или иной конкретной форме. Во всеобщем же плане всеобщих необходимых связей гибель выступает как необходимость, как необходимейший момент в развитии [18]. Не нужно упрощать сути этого понятия.

Отсюда, если гибель вообще понимать не по-обывательски, а в масштабе всеобщих связей (а нас в раскрытии сути диалектических категорий интересует именно уровень предельной всеобщности), то она не вне развития, не за пределами его, а в нем, является необходимейшим моментом развития, без которого последнее вообще невозможно. С диалектической точки зрения — это естественное явление; такое же, как и возникновение, рождение. Без того и другого немыслимо развитие. И самого возникновения нет без уничтожения. Не исчезай, например, отдельные организмы, никакое развитие жизни не было бы возможным. Точно так же биологический вид утверждает себя через гибель отдельных представителей вида. Это было уже известно Гегелю, который говорил, что «род сохраняется только через гибель особей, которые в процессе

оплодотворения выполняют свое назначение и, поскольку у них нет другого, высшего, идут затем навстречу смерти» [15, 513].

Созидающая, утверждающая роль уничтожения обнаруживается и в общественной сфере. «Общественное рабочее время существует в ...товарах, так сказать, в скрытом виде и обнаруживается только в процессе их обмена. Исходным пунктом является не труд индивидуумов как общественный труд, а, наоборот, особенный труд частных индивидуумов, труд, который только в процессе обмена, через уничтожение его первоначального характера, обнаруживает себя как всеобщий общественный труд. Следовательно, всеобщий общественный труд есть не готовая предпосылка, а становящийся результат» [2, 33]. Как видим, общее рабочее время обнаруживает себя через движение, превращение в процессе обмена, через *уничтожение* его первоначального характера.

И хотя проявляется, скажем, созидательная роль уничтожения, порой в сложнейшей и скрытой форме, но в ее такой сущности сомневаться не приходится, какую бы область действительности мы ни взяли. Характерно, например, что для утверждения такой общности, какой являются понятия, тоже необходимо «разрушение», «уничтожение», отрицание действительных вещей, идущих в содержание мысли, в истину. Они должны перестать быть собой в действительности, чтобы стать собой в мысли. Недаром Гегель говорит, что самое разумное, что может сделать ребенок, так это сломать игрушку. Но об этом всем будет подробно сказано в следующей главе.

Необходимое саморазвитие вообще немыслимо без актов гибели на его пути. Исчерпывающее себя устаревающее уступает дорогу новому. Старое как бы на своей гибели взращивает новое.

Вырвав некоторый момент из поступательности, из единого строя необходимости, мы можем увидеть момент гибели в данном рассматриваемом основании. Такое, рассматриваемое нами нечто, действительно может гибнуть в привычном смысле слова, деградировать, разрушаться.

Но нужно еще установить, какое место занимает данное разрушающееся нечто по отношению к необходимому саморазвитию. Одно дело, если это результат внешнего вторжения в ход внутренне саморазвертывающей себя (свои внутренние противоречия) системы и разрушение ее внутренней логики поступательного необходимого саморазвития, и другое дело, если это разрушение устаревшей, изжившей, исчерпавшей себя формы, ставшей помехой на пути развития необходимости. Первое, по меткому выражению В. И. Ленина, есть «зряшное» отрицание. Второе — необходимый момент в развитии.

Гибель достойного гибели разумна и необходима на пути поступательного развития.

Самое разумное и прогрессивное, например, что мог бы сделать капитализм на современной стадии его развития, на стадии своего исчерпания, одряхления, так это погибнуть. Для него и, таким образом, для всеобщего общественного развития именно этот шаг является шагом вперед. Его гибель — это необходимость, это его дальнейшее развитие. Этот его удел есть продолжение развития необходимости. Все свои возможности он исчерпал и, исчерпав себя, должен уступить дорогу новому. И нет никакой трагедии в гибели изжившего себя строя. Эта разумная гибель должна вселять оптимизм и надежды. Даже апологеты такого гибнущего строя уже не в состоянии закрывать глаза на эту неизбежность, тем более предотвратить ее. Они могут только оплакивать старые порядки. Но желая, чтобы это делали все, преподносят гибель устаревшего класса в виде гибели всего человечества, всего мира. Они еще сопротивляются, делают отчаянные попытки спасти существующий уклад, но уже живут в мире иллюзий. Неумолимая необходимость делает свое дело, и путь ее лежит через гибель исчерпавших себя общественных отношений. Такое общество уже и само не верит в свою жизненность. Оно как бы стыдится самого себя, прячет свою сущность, ищет спасения, придумывая себе названия, не присущие его сущности (вроде «народный капитализм» и даже «социализм»). Разумеется, что все это представляет собой жалкое и вместе с тем комичное зрелище. Ужимки дряхлой, но отчаянно молодящейся старухи, уже никем не принимаются всерьез. Даже те, кто кормится на ее подачках и искренне желают ей протянуть подольше, рядят ее в самые модные одежды, не могут не видеть всю противоестественность и комизм такого положения. Самое естественное, что соответствует положению безнадежно устаревшего (капиталистического) строя,— исчезнуть, уступить дорогу новому.

Положение современного всемирного капитализма можно было бы выразить словами К. Маркса, сказанными им в адрес немецкого так называемого «старого порядка» в работе «К критике гегелевской философии права»: «*Трагической* была судьба старого порядка, пока он был существующей испокон веку властью мира, свобода же, напротив, была идеей, осенявшей отдельных лиц,— другими словами, пока старый порядок сам верил, и должен был верить, в свою правомерность. Покуда ancien régime (старый порядок.— Ред.) как существующий миропорядок боролся с миром, еще только нарождающимся, на стороне этого ancien régime стояло не личное, а всемирно-историческое заблуждение. Потому его гибель и была трагической.

Напротив, современный немецкий режим,— этот анахронизм, это вопиющее противоречие общепризнанным аксиомам,

это выставленное на показ всему миру ничтожество ancien régime,— только лишь воображает, что верит в себя, и требует от мира, чтобы и тот воображал это. Если бы он действительно верил в свою собственную *сущность*, разве он стал бы прятать ее под *видимостью* чужой сущности и искать своего спасения в лицемерии и софизмах? Современный ancien régime — скорее лишь *комедиант* такого миропорядка, *действительные герои* которого уже умерли. История действует основательно и проходит через множество фазисов, когда уносит в могилу устаревшую форму жизни. Последний фазис всемирно-исторической формы есть ее *комедия*... Почему таков ход истории? Это нужно для того, чтобы человечество *весело* расставалось со своим прошлым. Такой *веселой* политической развязки мы и добиваемся для политических властей Германии» [3, 418].

«Место отмирающей действительности занимает новая, жизнеспособная действительность, занимает мирно, если старое достаточно рассудительно, чтобы умереть без сопротивления,— насильственно, если оно противится этой необходимости» [6, 342].

Необходимость уничтожения как необходимый элемент развития, как сторона единства противоположностей, заключающаяся в противоречивой сущности развития, неизбежна в любом случае. Положение «все существующее достойно гибели» обладает всеобщим значением. Какой бы совершенной ни была бы та или иная реальность, она не может обойтись без момента гибели в себе. Исключить гибель из той или иной сферы, не исключив развития, нельзя.

Даже, например, такое высокоразвитое общество, как коммунизм, не сможет обойтись без указанной функции уничтожения. Лишь примитивное понимание уничтожения как «зряшного», типа «нет» и т. п. вызывает у некоторых опасение и возражение против распространения этого положения на коммунистическое общество. Но ведь это общество как никакое иное будет развивающимся обществом, непрерывно развивающимся и значит непрерывно содержащим в себе момент уничтожения, непрерывно устраняющим все устаревающее, непрерывно обновляющимся и благодаря этому — исключительно жизненным. Не терпящее ни малейшего застоя, постоянно превращающееся оно сбрасывает устаревающие элементы в ходе своего развития. Осознав необходимые законы своего развития как единства возникновения и уничтожения, оно будет сознательно планомерно, со знанием дела, свободно, вовремя устранять, отбрасывать устаревшие формы, элементы, помогать исчезнуть исчерпавшим себя формам. И эта задача значительно упростится, когда социальные политические, идеологические проблемы отпадут, исчезнут социальные и политические революции, отомрет государство (уже само все это показывает, какую роль

в развитии играет отмирание) и останутся хозяйственные, технические, т. е. конкретно экономические проблемы. Устранение же отживших, исчерпавших себя форм хозяйствования, организации производства, устаревающих технических комплексов и т. п. будет производиться планомерно.

Уже в наши дни развитие нашего социалистического общества требует на каждом шагу устранения устаревших форм хозяйствования, образования, управления и т. п. (разумеется, речь идет об обоснованном устранении и обновлении, требуемом логикой развития данного явления, а не о таком, когда та или иная форма еще не исчерпала себя и не дозрела до необходимости в устранении, т. е. не о зряшном).

«Совершенное общество, совершенное «государство»,— по мнению Ф. Энгельса,— это — вещи, которые могут существовать только в фантазии» [6, 343]. Коммунизм тем и является наиболее совершенным обществом, что он не претендует на абсолютное, окончательное совершенство, а является постоянно совершенствующимся обществом. «...Диалектическая философия разрушает все представления об окончательной абсолютной истине и о соответствующих ей абсолютных состояниях человечества... Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения...» [6, 343—344].

Гибель, смерть, это только с позиций мышления здравого смысла абсолютное уничтожение, зряшное отрицание. Для диалектика, стоящего на точке зрения всеобщего диалектического принципа развития, вообще не должно существовать какого-то зряшного отрицания. И это понятно. Диалектический принцип развития распространяется на сферу материи вообще, а она не появляется и не исчезает. Поэтому в плане такой всеобщности исчезновение может рассматриваться только как отрицание определенных конечных форм.

Для всеобщего принципа развития такого рода отрицание выступает как лишь момент, включенный в развитие, относительный момент, снимаемый в единстве возникновения и гибели, момент сбрасывания устаревшей формы в процессе развития. Больше того, относительность, преходящесть, исчезновение отдельных форм — это и есть способ утверждения бесконечности, абсолютности, вечности материи в ее существовании, т. е. способом существования материи является не что иное, как движение, превращение, преходящесть конечных форм бытия, отрицание их абсолютной конечности.

Таким образом, зряшное отрицание по отношению к материи вообще (для которой отрицание определенных форм есть способ ее существования) в принципе невозможно.

Известно, что В. И. Ленин зряшное отрицание называл субъективизмом. Это можно понять, если учитывать, что для материи в целом и, соответственно, для диалектики действительно зряшного (типа абсолютного «нет») не существует. Во всеобщих связях оно снимается в диалектике развития как единство уничтожения и возникновения. Диалектическое отрицание всегда содержит в себе связь, созидание. Исходя из такого диалектического представления о принципиальной невозможности для диалектики развития абсолютного зряшного отрицания, всякая попытка опираться в практике, в политике на акции зряшноотрицательного порядка есть типичный субъективизм и анархизм (типа пролеткульта и т. п.).

Зряшность как некоторая абсолютность отрицания полностью исчерпывает себя в пределах и в отношении к конечности формы, подвергаемой такому отрицанию и затем сбрасыванию. Но эта зряшность своей гибельной работой не затрагивает сущности содержания материи, которая, как известно, к формам существования материи не сводится.

Материя, утверждая свою абсолютность через отрицание абсолютности конкретных форм своего проявления, через абсолютизацию их относительности, преходящести, утверждает себя как абсолютную подвижность. Это и есть то единственно абсолютное, с признанием чего связана материалистическая диалектика, т. е. абсолютное движение, исчезновение. Единственное вечное в мире — это вечность изменения, превращения, т. е. отрицание вечности и т. о. утверждение ее. Вполне понятно, что, если превращение, исчезновение (=движение) есть способ существования материи вообще, вопрос об абсолютной гибели, абсолютизированном регрессе и т. п. не имеет смысла.

Для диалектика-материалиста понятия «небытие», «гибель», «ничто» означают вовсе не то, что для обывателя. Зная, что в мире, где материя не исчезает (как и не появляется), абсолютное ничто, небытие не существует в действительности и вместе с тем, зная, что эта абсолютная неуничтожимость материи вообще «держится» на постоянном уничтожении отдельных конечных форм, на их относительности, диалектик не сводит «ничто» к нулю, к зряшному отрицанию типа «нет», к бессодержательности, а видит в нем глубоко объективное содержание сущностного порядка. Для него небытие вещей есть их натура (небытие есть их бытие) [12, 98]. Благодаря этому и в этом смысле вещь собственно и выступает как движение, как форма движения, как процесс. Ничто в движении, (которое только переходит из одной формы в другую, а не исчезает), выступая как конкретное определенное ничто, как ничто определенной конкретной формы движения и по отношению к ней, является, таким образом, всегда *определенным* «ничто», и этим самым является сразу же и некоторым «нечто», выступает

необходимейшим моментом движения. Переставая быть собой, та или иная форма уже этим самым делает шаг в *определенном направлении*, т. е. сразу же становится другим. «Ничто» в этом становлении, превращении, переходе успевает как бы «промелькнуть» как некоторое «не-это» по отношению к превращающимся друг в друга различным «нечто» (конкретным формам бытия). Понятно, что оно при этом не является абсолютным ничто, а выступает в единстве, неразрывности с бытием, в виде некоторого единства бытия и «ничто», в виде некоторой формы **обнаруживающей** себя сущности, общности, закономерности, необходимости, в виде некоторой связи, устанавливающей единство, общность переходящих друг в друга различных нечто. Понятие «ничто» как раз и схватывает эту успевающую «мелькнуть», в ходе превращения одной конкретной формы бытия в другую, тенденцию стать всем другим, схватывает внутреннюю связь со всеобщностью. Поскольку вопрос об абсолютном ничто для материалиста отпадает, то все внимание следует уделить вопросу диалектики *взаимоотношения* бытия и ничто, бытия и небытия, их взаимопроникновения, неизбежного взаимовыражения. Одно должно рассматриваться не отдельно от другого, и не рядом, а предполагать в себе другое, содержаться в другом, «жить» в другом.

Что касается того, чтобы в небытии предполагать бытие, то это в свете неисчезновения движения и материи представляется более-менее ясным. И мы видели, что наличие бытия в категории «ничто» предполагается уже в том, что всякое ничто есть определенное ничто, и уже этим самым некоторое нечто, бытие.

Несколько сложнее обстоит дело с предположением небытия в бытии. (Здесь представление почти бессильно). Вместе с тем и любое бытие содержит в себе ничто (в его диалектическом понимании). Любая форма бытия заключает в себе ничто. И дело не только в том, что *со временем* данной форме предстоит перестать быть тем, чем она является, и даже не только в том, что она есть то качество, которое она есть и одновременно что-то определенное другое (в другом отношении), а и в том, что она есть и «есть» и «не есть» одновременно в одном и том же отношении и с этим является и собой и в то же время *всем* другим, не сведенным ни к одному определенному другому, ни к их сумме. Именно в этом смысле она выступает как единство бытия и ничто, где понятие «ничто» обнимает, охватывает собой все остальное, с чем данная вещь обязательно имеет связи. Это составляет некоторую внутреннюю противоречивость вещи в одном и том же отношении в ее всеобщих связях, позволяющей ей быть одновременно и определенной формой движения, данной вещью, и отрицанием этой

формы — материей вообще (несводимой к конкретной форме). Именно благодаря тому, что любая вещь как некоторое бытие есть всегда ничто, она есть *все* и значит — материя вообще, не сводимая ни к одной из конкретных форм. «Ничто», взятое в материалистическом смысле (а это значит не пустое, не абстрактное, не абсолютное ничто, а всегда содержащее в себе «нечто», бытие), является понятием, имеющим глубокое содержание сущностного порядка. Оно по существу выступает как отрицательная форма выражения «все». Даже богаче, чем делает понятие «все», ибо не оконечивает, не ограничивает собой мир, как это собой мир «в целом», в том самом смысле, в котором мир выступает как охваченная мыслью вся Вселенная, Космос, как некоторое бесконечное приплюсовывание миров, взятых в бесконечном пространстве и времени. Понятие «ничто» не претендует на такого рода роль, а в материалистическом его смысле может заключать в своем содержании все («мир в целом»), в той всеобщей связи, которая охватывает собой все возможные формы бытия и снимает в единстве, не сводимом ни к одной из них. Этот способ не быть ни одной из них, но быть всем, не сводиться к определенным формам бытия и быть миром в целом, охватывающим всех их, отрицать конечность каждой из них и этим утверждать бесконечность, является способом существования материи, находящейся в постоянном исчезновении таких форм, превращении, движении.

Поэтому, рассматривая любое явление в диалектико-материалистическом плане, а значит все вещи не столько как некоторые различные формы бытия, сколько как *материю* (имея в виду всеобщие связи), мы должны рассматривать их как единство бытия и ничто. Именно эта категория «ничто» с ее диалектическим проникновением в бытие и единством с ним, наиболее соответствует тому в действительности, что содержится в сущности развития как в единстве гибели и возникновения.

Не случайно и то, что эта сущность связи и взаимопроникновения рассматриваемых категорий раскрывается в процессе превращения вещей. Само превращение, *переход* есть *единство* бытия и небытия. И не в смысле то и другое, а в смысле, что исчезновение и возникновение есть единство бытия и небытия каждое и вместе. В период перехода, бытие переходящих (т. е. того, что переходит и во что переходит) противоположностей осуществляется в форме небытия. Это и есть то ничто, которое выступает сразу же как некоторое нечто.

Известно, что противоположности — бытие и небытие свое единство и разрешение находят в становлении. Именно в становлении реализует себя и обнаруживает непрерывность движения. Когда говорится, что некоторое «это» как такое ут-

верждает себя, свое бытие через небытие, то мы имеем в виду, отрицание в виде «ни то, ни другое, ни третье» и т. д. (Этим еще не утверждается какое-то определенное другое, которое выступало бы «не-этим» по отношению к предшествующей (исчезающей) форме. Поэтому оно и выступает в этом плане как некоторое неопределенное «ничто». И если своим бытием некоторое «это» утверждает небытие того, что оно не есть, то этим самым утверждается оно как то, что оно есть, но уже на более высоком уровне — через отрицание. Именно это имеется в виду, когда мы говорим о непрерывности-прерывности движения. В процессе же качественного *превращения* происходит обнажение сущности этого момента. Здесь мы имеем одновременно не только некоторое **это** и **не это** (где через последнее выражается определенное другое, в которое происходит переход), а и **это**, и одновременное **не-это** (но теперь уже без указания на конкретную определенность, скрывающуюся за *не-это*). Или, если речь идет о механическом движении, то в таком единстве оказывается **и тут и там** и одновременно **и тут, и не тут** (без указания, где именно). Таким образом, в одном и том же отношении одновременно выступает как и оно, и не оно, не только некоторое *это,* но и *не-это,* которое с «*это*» находится в единстве противоположностей.

В этой противоречивости заключается весь смысл содержания внутренней связи каждой отдельной формы движения с движением как изменением вообще, всеобщая связь данной формы со всем миром, связь дискретного существования вещей с их непрерывностью.

В самом становлении, каковым является переход, заключается не просто и не только утверждение чего-то, но и отрицание, а точнее утверждение через отрицание. Превращение, становление, это значит преодоление себя как данной формы, исчезновение как такового, отрицание себя и только таким образом становление другим. Отсюда — жить — это умирать, суть устойчивости — в неустойчивости, покоя — в движении, единства — в борьбе, единичного — в общем, личного — в общественном, суть Ивана в том, что он человек и т. д. и т. п. (т. е. суть всего, в конечном счете,— в движении, превращении — в способе существования всеобщей материи).

Заметим, что при вышеупомянутом становлении определенным другим происходит и «установление» «обнаружение» общей связи со *всем* другим, а не только с тем, в которое осуществляется переход; и схватывается эта сторона категорией «ничто» во всей ее неопределенной определенности.

(Вспомним, что эта добавка имеет существенное значение для понимания сути поступательности в плане включения данного момента в новый синтез, претендующий на бо́льшую вы-

сокоразвитость. Напомним также, что осуществляется все это в период качественного превращения).

Сохранение вещью себя есть постоянное изменение ею себя, движение, обновление. Для того, чтобы некоторое нечто сохранило себя как род, как некоторую общность (а общность есть выражение сущности), оно должно отрицать себя же как некоторое отдельное *это*, через которое указанная общность реализует себя. Чтобы утвердить себя как собаку (как род) как общее, определенная данная собака должна себя отрицать как данную и таким образом как бы «освободить место» для утверждения собаки вообще, для утверждения рода. Одна собака еще не собака (не собака вообще). Одно животное — не животное. Это была бы кошка, обезьяна, рыба, но еще не животное. Лишь в смене особей в поколениях, предусматривающей не только появление, но и исчезновение последних, исчезновение определенных их разновидностей, утверждается животное вообще.

Общеизвестно, что артист может утвердить себя как артиста лишь через отрицание себя как данной личности. Чем он менее похож на себя, чем больше он обладает умением перевоплощаться, быть не собой, тем больше он утверждает себя как артиста, а с этим и как личность.

Еще раз напомним, что Ленин понимал развитие «как возникновение и уничтожение всего...» [12, 251] и, как видим, уничтожение, гибель, не исключал из развития и не противопоставлял развитию, как это часто делают. То же самое мы читаем и у Ф. Энгельса, который считает, что представление о развитии «может быть приобретено только диалектическим путем, при постоянном внимании к общему взаимодействию между возникновением и исчезновением» [7, 23]. Может быть, с тех пор появились какие-то новые научные факты, которые не подтверждают это? Но таковых нет.

Конечно, если видеть только внешнюю противоречивость и результаты столкновения таких, вступающих в абстрактное отрицание самостоятельных сущностей, то от картины зряшного отрицание не избавиться. Если же исходить из понимания сути внутренней противоречивости, составляющей сущность любой вещи, любого процесса и заключающейся в том, что вещь есть единство бытия и небытия, то получается, что такое «...противоречащее себе разрешается не в нуль, не в абстрактное ничто, а *в отрицание своего определенного содержания*» [8, 175] и, соответственно, *вопрос* о зряшном отрицании отпадает или отходит на второй план, подобно тому, как само зряшное отрицание отходит в сферу конкретных форм, в сферу случайности, подвергается отрицанию и снятию в диалектическом отрицании.

* *
*

Поскольку речь зашла о месте «гибели» в развитии, то следует подчеркнуть, что здесь дело вовсе не в том, что нечто рано или поздно со временем погибнет. Суть диалектического единства возникновения и исчезновения как единства бытия и небытия в том, что нечто в каждый данный момент исчезает. Например, сущность органической жизни — в смерти, в гибели (в диалектическом понимании последней). Это ее такой способ существования.

Отрицание конечных форм, превращение их есть утверждение движения вообще (и утверждение данной формы движения как движения вообще). В этом смысле можно сказать, что способом существования каждой отдельной формы движения является постоянное превращение ее («стремление» превратиться) в движение вообще. Лишь исчезая, вещь как бы приспосабливает себя, содержит себя в соответствии с совокупным движением, с которым она взаимодействует и которым обусловлена как такая в своем возникновении и существовании. Лишь превращаясь во что-то, вещь осуществляет с ним связь, единство. Чтобы уцелеть, остаться собой в мировом *круговороте*, данная вещь, форма сама должна «круговращаться», превращать себя, т. е. чтобы не исчезнуть, она должна постоянно исчезать. Организм, как известно, так и делает. Он, умирая, живет. И как только перестанет умирать, он не живет больше как некоторая целостность. Как вид он должен постоянно изменяться, приспосабливаться, переставать быть собой, иначе он приходит в несоответствие со средой и вымирает. Характерно, что чем более сложна система (включающая в себя другие формы движения), тем интенсивнее должен быть этот процесс обновления, движения, неустойчивости для сохранения устойчивости. И это естественно, что более сложные формы движения для сохранения своей устойчивости должны быть более подвижными. Более сложные формы движения, включая в себя предшествующие — более простые (например, химическая форма движения включает физическую и механическую, органическая включает в себя химическую, физическую и механическую и т. д.) и, этим самым являясь такими отдельными формами движения, которые в своем содержании заключают совокупное движение, выступают как внутренне более противоречивые. Вполне естественно, что в более сложной форме более непрерывно должны разрешаться противоречия, и что эта совокупность разрешающихся противоречий создает более непрерывный поток превращений в целом. Соответственно получается, что устойчивость более сложных систем как бы требует от них большей подвижности для сохранения себя.

Именно эта закономерность подмечена Энгельсом, когда он говорит, что в более сложных формах развитие идет быстрее[10].

Можно было бы развернуть целую цепь явлений от менее сложных к более сложным, демонстрируя на них так называемое ускорение развития. Так обычно и делают, показывая в сравнении, как последующие события развиваются быстрее, чем предыдущие. (Например, из трех миллиардов лет, приходящихся на период существования жизни на Земле, за одну десятую часть этого времени пройден весь путь от амфибий до человека; из миллиона лет с момента появления человека 97% времени ушло на формирование вида homo sapiens. Каждая последующая общественная формация имела значительно большие темпы своего формирования, становления и т. д. и т. п.). Но мы не будем повторять все это. И не только потому, что об этом много сказано. Дело в том, что в изображении и особенно в истолковании этого явления «ускорения», обращают внимание больше на описание картины последовательного расположения различных форм по степени сложности и сравнение длительности их формирования. Нас же интересует сущность движения вообще, в том числе и сущность такого «ускорения». А сущность, как мы видели, в противоречивости и разрешении противоречий.

Более сложные формы движения менее долговечны. И это понятно, если учитывать то, что совокупное движение, содержащееся и снятое в такой форме, более интенсивно нарушает единство более сложной формы. Такая более частая смена форм и, соответственно, разрешение противоречий и представляется нам как все большее ускорение развития. С этим чаще исчерпывают себя циклы в поступательности. Те же общественно-экономические формации не только и не просто более быстро формируются в последовательности, но и более быстро исчезают. Они менее долговечны.

Более сложные формы движения более интенсивно разрешают совокупность внутренних противоречий. Они как бы *должны* более интенсивно это делать, чтобы обеспечить устойчивость данной формы, сохранить себя, остаться собой. Те, которые не обеспечивают такого разрешения, просто не существуют, т. к. такое разрешение есть способ их существования, внутреннее условие существования, суть их существования. Они как бы вынуждены более интенсивно переставать быть собой, превращаться, чтобы быть вообще. Но с этим они в более короткие сроки исчерпывают себя в целом (в цикле отрицания), обеспечивают переход в новую форму.

Если, не упуская из виду суть диалектического понимания развития (заключающуюся в противоречивости, в единстве появления и исчезновения, прогресса и регресса), рассмотреть саморазвитие необходимости как развитие самого развития, то

можно сказать, что его интенсивность (как превращаемость, осуществляемая за единицу времени) увеличивается по мере приближения необходимости к свободе. При этом непрерывность и прерывность как бы «стремятся» к тождеству. Способ существования материи в развитии как уничтожение, исчезновение, обновление, становление, превращение становится все более обнаженным. И с превращением необходимости в свободу и продолжением развития в такой форме это единство достигает высшего выражения — состояния непрерывно разрешающегося противоречия.

Характерно в этом отношении замечание Ф. Энгельса о том, что в более сложных формах, например, «в пределах сферы жизни скачки становятся затем все более редкими и незаметными» [7, 63], и это тоже говорит в пользу того, что по мере приближения к свободе необходимость получает форму все более интенсивного саморазрешения своей внутренней противоречивости. Чем сложнее форма (как это ни странно покажется мышлению здравого смысла), тем она ближе к состоянию материи вообще, тем она ближе к форме обнаженного единства (тождества) бытия и небытия. И это единство выступает как такое состояние, когда материя как таковая является в своем способе существования как не сводимая ни к какой определенной форме своего существования. Такое ее состояние выступает как противоречие (как непрерывно разрешающееся противоречие), как создание противоречия и моментальное его разрешение, как непрерывное разрешение противоречия и в этом смысле, можно сказать, как непрерывный перерыв, превращение (перерыв) в непрерывной форме (изменение вообще). В этом плане, по отношению к материи можно сказать, что она без скачков потому, что состоит сплошь из скачков, что она есть сплошное превращение, сплошной скачок, сплошное становление (как бы не успевающее стать чем-либо определенным и моментально превращающееся в другое). Разумеется, что под «тождеством» непрерывности и прерывности вовсе не подразумевается какое-то уравнивание того и другого и т. п. Речь идет об ином. Возростающая интенсивность превращения форм, осуществляемая через прерыв, скачок, начинает ясно демонстрировать, что движение в любой *данный момент* есть превращение, своего рода сплошной непрерывный прерыв, т. е. как бы прерыв в непрерывной форме.

Наглядно это предстает перед нами в целом ряде таких явлений, где интенсивность движения настолько велика, что не успевает образоваться некоторая форма, равновесие, как оно моментально нарушается и т. д. (что-то подобное имеет место на Солнце, в плазменном состоянии вещества и т. п. В этом смысле мы можем, вслед за Энгельсом, сказать, что на Солнце состояние близкое к материи как таковой. Здесь непре-

рывность прерыва отчетливо демонстрирует тождество непрерывности и прерывности как бы в чистом виде.

Но то, что в интенсивном движении некоторых конкретных форм только ярко себя обнаруживает, оказывается присуще движению вообще в целом, и в этом заключается суть последнего. Тождество непрерывности и прерывности и есть его природа как способа существования материи. В масштабе предельной всеобщности движение есть сплошное превращение, сплошной перерыв (скачок). В этом смысле «в природе нет скачков *именно потому*, что она слагается сплошь из скачков» [8, 217]. Такое тождество непрерывности и прерывности характерно для выражения способа существования материи как таковой.

Чем сложнее та или иная форма, тип движения материи, чем большую совокупность форм движения менее общего порядка она заключает, включает и снимает в себе, чем ближе необходимость в своем саморазвитии к свободе, тем интенсивнее и непрерывнее происходит разрешение противоречий, тем ближе эта революционная непрерывность к состоянию материи как таковой. И мы видим, как в органической форме движения, где разрешение противоречий имеет более непрерывный характер, превращение, обновление является более интенсивным и находится как бы ближе к своему обнажению и соответственно к форме выражения материи вообще. Не трудно увидеть в обнаженном тождестве противоположностей способа существования органической формы движения, выраженном в формуле Энгельса «жить это умирать» вместе с тем также выражение способа существования материи как противоречия, как движения.

В этом отношении так называемое ускорение развития, будучи по существу более интенсивным разрешением противоречий, превращений, в более сложных формах движения выступает как более эффективная форма обнаружения сущности (противоречивости) не только собственно способа существования данной формы движения (в ее особенности), но и движения вообще.

Еще ближе к сущности материи вообще раскрывает себя общественная форма движения материи. Противоречия этой формы движения разрешаются более непрерывно не только по сравнению с тем, как это осуществлялось в предыдущих, дообщественных формах,— в ходе саморазвития самой собственно этой общественной формы движения разрешение противоречий становится все более непрерывно-прерывным.

Можно было бы показать бесчисленное множество примеров, подтверждающих это. Но мы хотим обратить внимание на одну особенность. Дело в том, что в процессе перехода объективной необходимости в свободу (а мы как раз и живем в

такой период революционного перехода человечества из царства необходимости в царство свободы) в период освоения необходимости происходит постижение сущности материи вообще и ее внутренних (диалектических) законов. И вот с углублением в сущность (а оно идет через познание сложных форм и их взаимосвязи) ускоряется не только саморазвитие, но, соответственно, и постижение его. А через познание сущности действительного развития осуществляется обратное влияние познания и познающего субъекта на внутреннюю сущность развития. Через свободную деятельность осознавшего необходимость человека происходит ускорение самого развития, которое продолжает себя как необходимость в форме сознанной необходимости, в форме свободы, в форме свободной человеческой деятельности. Понятно, что при таком положении развитие как разрешение противоречий (теперь уже непременно осознанное разрешение, со знанием дела) происходит более непрерывно, интенсивно, своевременно и т. п.

Разумеется, что развитие в таких условиях будет более ускоренным, чем тогда, когда слепой необходимости приходилось *пробивать себе дорогу* через хаос случайностей [6]. Не один цикл поступательного развития так и не достиг своего завершения, будучи нарушенным совокупностью сталкивающихся сил и тенденций. Таков удел необходимости, осуществляющей свое развитие в форме случайности. Совсем другая поступь развития необходимости в форме свободы. Осуществляя свое продолжение через деятельность освоивших законы развития людей, развитие необходимости реализуется беспрепятственно и интенсивно.

Коммунистическое общество будет непрерывно разрешающимся обществом, непрерывно революционным (в диалектическом смысле этого слова). Политические революции отойдут в прошлое (вместе с политикой вообще), революционные социальные перевороты в виде периодических смен формаций в определенных интервалах — тоже исчезнут. Свободное общество и через него необходимость в форме свободы будет развиваться в виде непрерывного революционного преобразования, обновления, в форме, если так можно выразиться, непрерывного *творчества* (поскольку речь идет о самосознанном саморазвитии). Это будет непрерывно совершенствующееся, преобразующееся, обновляющееся общество, которое реализуется как бы в виде сплошного прерыва, где последний приобретает форму непрерывности и, следовательно, непрерывность и прерывность находят свое диалектическое тождество противоположностей. Такое положение будет близким к способу существования материи вообще. И, как мы увидим далее, отношение бытия и сознания, составляющее основу в определении материи вообще, отношение, обнажающееся в определении материи,

здесь, в осознавшем необходимость свободном обществе, получает выражение диалектического тождества противоположностей в чистом виде, как и в самом определении материи. Да и сама свобода как осознание необходимости есть по сути выражение отношения сознания (свобода) к бытию (необходимость), а продолжение развития необходимости в форме свободы (в форме осознания необходимости) есть продолжение развития в форме тождества противоположностей — мышления и бытия.

То, что существование есть исчезновение, в принципе относится к любой форме. И это понять не трудно, если не забывать, что в мире нет абсолютного покоя, и что любая вещь, форма есть движение, форма *движения*, лишь отдельная форма движения в мировом движении как изменении вообще. И чтобы ей быть, оставаться собой (данным движением) как отдельному движению, нужно каждый данный момент соответствовать изменению вообще, а это значит исчезать как отдельной данной форме, отрицать себя как данную форму, отрицать свою конечность, относительность и этим как бы утверждать абсолютность, бесконечность, бесконечное, абсолютное содержание изменения вообще.

В свете сказанного перед нами встают два вопроса. Один о том, какое место в поступательности как направленном движении занимает единство прогресса и регресса в его диалектическом понимании; и второй — проблема о месте «начала» и «конца» в поступательности.

* *
*

Рассмотрим, какое место в поступательности занимает прогресс и регресс.

Любая вещь, будучи в каждый данный момент внутренне противоречивой как единство того, что она есть, и того, что она не есть, имеет возможность стать всем другим (и этим реализовать заключенное в ней то, что она не есть). Но только возможность, разрешить которую ей только предстоит. А пока — эта возможность заключается в вещи в виде некоторой неопределенности, в форме неопределенного «не-это», существующего как неразрывная сторона, противоположность некоторого «это» (того, что вещь есть), содержащего свое отрицание как свое другое.

Неопределенностью ей (возможностью стать всем другим) быть до тех пор, пока не будет разрешено это внутреннее противоречие вещи и она не превратится во *«что-то»*. Но такое превращение и при этом разрешение данных противоречий, принадлежащих рассматриваемой форме, может быть превраще-

нием только в определенное что-то, как в некоторое другое «это», а не во все другое сразу. В своем движении, превращении вещь, форма может сделать шаг только в определенном направлении, ...что *исключает* все другие возможные направления. Этим как бы «подавляется» бесконечное многообразие и всесторонность, заключающиеся в возможности и неопределенности стороны, рассматриваемой вещи и отставляется возможность стать всем другим. Такой результат шага вперед в определенном направлении представляет собой, как мы знаем, момент регресса в развитии. Именно этот шаг (прогресс) в определенном направлении, поскольку он есть шаг в *определенном* направлении, а не во всех направлениях, и есть регресс. Но вместе с тем, момент общего как момент общей связи отрицается как то, что само есть продукт отрицания отдельности (что мы видели в предыдущих разделах), и выступает, таким образом, как отрицание отрицания. А это значит, что он не просто отбрасывается, а включается как момент общей связи в новый синтез, что в свою очередь позволяет новообразованию считаться более высокоразвитым, обогащенным. После этого упомянутый шаг-регресс представляется в то же время и не без прогресса.

Такой прогрессивно-регрессивный шаг в определенном направлении и есть то, что определяет формирование, реализацию, развертывание, направление поступательного движения.

Единство прогресса и регресса выступает при этом как *выражение* внутренней противоречивости, как *форма выражения* внутренней противоречивости в поступательном *направленном* движении. Поступательное движение, еще только предполагаемое во внутренней противоречивости, в противоречивой природе вещи, теперь разворачивает себя и реализует в форме единства прогресса и регресса. Все дальнейшее развитие в поступательности непременно содержит в себе эту противоречивость, постоянно сопровождающую его, а вернее заключенную в ней как в направленном движении. Другими словами, если внутренняя противоречивость любой вещи как определенной формы движения выступает как единство того, что она есть, и того, что она не есть («и то и не то»), то в направленном движении, предполагающем выход за пределы данной внутренне противоречивой формы в результате отрицания отрицания, и, следовательно, в поступательном движении эта внутренняя противоречивость как выражение все того же вышеупомянутого единства противоположностей, но распространенная на форму поступательности, осуществляется уже в виде единства прогресса и регресса (в одном и том же отношении). Важно заметить, что в сущности и то и другое (обе формы противоречивости) есть одно и то же. Недаром и Ф. Энгельс, и В. И. Ле-

нин, говоря о противоречивом содержании развития и указывая на единство и борьбу противоположностей, на единство возникновения и уничтожения, добавляют: и «единство прогресса и регресса».

Мы знаем, что внутренняя противоречивость всех вещей есть всеобщий закон, но характерно, что Энгельс, как мы видели в «Диалектике природы», единство прогресса и регресса тоже называет всеобщим законом. И это не другой закон, а тот же самый, только выраженный в форме взаимоотношения прогресса и регресса.

Поступательность, будучи заключена во внутренней противоречивости как в единстве противоположностей и рождаясь из нее, затем реализует себя и в себе внутреннюю противоречивость уже в форме единства прогресса и регресса, выступающих как противоречивость *направленного* движения.

И именно в единстве прогресса и регресса как бы развертываются, «расшифровываются» «закодированные» во внутренней противоречивости все элементы поступательности, начиная от единства «вперед-назад», «вверх-вниз» и кончая «возвратами» и круговоротом.

Во внутренней противоречивости заключается только начало поступательности, начало ее становления, а не поступательность в полной форме. Здесь все признаки поступательности, все ее черты (повторяемость, восхождение, начало и т. п.) заключены как бы в зародышевой (недоразвитой) форме как в клеточке. Сам этот зародыш в соответствии с природой поступательности является как бы «началом» поступательности, с которого она затем развертывается по своему собственному плану, по своему собственному определению.

Из внутренней противоречивости всякого развития, заключающегося, говоря словами В. И. Ленина, в единстве возникновения и исчезновения, вытекает и такая проблема, занимающая важное место в поступательности, как начало и конец.

Рассудочному мышлению, которое не понимает природы категорий и их места в *принципе* развития, кажется, что под признанием какого бы то ни было «начала» да еще в поступательности подразумевается какое-то начало мира.

Признание «начала» пугает прежде всего тех, кто суть поступательности в ее всеобщности склонен свести к представлению в виде охвата какой-то одной линией поступательности — всей Вселенной, всего Космоса целиком. Приписав марксизму подобное понимание начала, буржуазные философы (например Г. Веттер и др.) обрушиваются на него с критикой.

Для диалектика, рассматривающего развитие и в частности поступательность как принцип, проблема «начала» не вызывает затруднений. Точно так же, как признание всеобщности категории «конечности» не дает основания подозревать под этим ут-

верждение конца мира, так и под признанием категории «начала» — начало мира, начало Вселенной и т. п. Это по сути проблема начала цикла поступательности как принципа. Поскольку всякое движение является всегда непрерывно-прерывным, скачкообразным, противоречивым, количественно-качественным, и всякие конечные формы действительности — временными, преходящими, не вечными, через которые реализуется бесконечность, абсолютность, вечность и т. п., то от проблемы «начала» и «конца» в диалектическом принципе развития отделаться невозможно. Это в конечном счете диктуется самой природой бесконечно-конечного способа существования движения. И все дело, как уже говорилось, в той же противоречивости движения. Где есть противоречия, там есть их разрешение, исчерпание и создание новых противоречий, а это значит, что есть начало, возникновение и конец, завершение. Все это мы видели в самой природе поступательности. Проблема «начала» в поступательности тесно связана с природой цикличности и законом отрицания отрицания. Без «начала» и «конца» в поступательности нет смысла, как и нет смысла без них в отрицании отрицания и т. п., без которых вообще нет развития.

«Когда о вещах говорят, что они конечны, то этим признают, что их небытие есть их натура («небытие есть их бытие»). «Они» (вещи) *«суть,* но истина этого бытия есть их *конец»* [12, 98]. Можно сказать, не только, что небытие есть бытие вещи, не только, что превращение в небытие есть способ ее существования как данной, но и то, что способ существования вещи есть превращение ее в конец, стремление к концу, что конец есть с самого начала суть бытия вещи.

Но когда мы говорим, что в самом начале любой формы бытия заключено ее небытие, то имеется в виду не то, что оно *«заключено»* в ней и как-то таится до поры до времени, чтобы потом прикончить, доконать, добить его, а то, что само процветание данной формы бытия и утверждение ее именно тем, что оно есть, осуществляется с самого начала благодаря тому, что она исчезает как таковая, в каждый данный момент перестает быть собой. Самое начало есть конец, есть начало конца, есть утверждение через отрицание. При этом нужно не упускать из виду, что под началом подразумевается не просто начинание, «старт» и т. п., а начало как *основа* развертывания движения вещи по ее собственным определениям.

Отношение начала и конца, рассматриваемое по принципу координации, в разрыве, преодолевается нелегко. Связь между началом и концом в бытовом мышлении сохраняется фактически только как связь внешнего порядка. Сперва начало, потом конец; тут, теперь начало, там, тогда конец. В лучшем случае конец одной системы есть начало другой (т. е. все то же един-

ство начала и конца в разных отношениях). Представить, что начало данной системы есть ее же и конец почти невозможно. Да и не на представление возлагает надежды диалектика, когда утверждает принцип такого единства.

Связь начала и конца как взаимопроникающих и взаимовыражающихся противоположностей, составляющих собою внутреннюю противоречивость развития в его поступательности, выражается в сложнейшем виде. В любом процессе, каким бы он растянутым ни казался, эти противоположности находятся в единстве, во взаимопроникновении. Они предусматривают, предполагают друг друга всегда в своей конкретности: каждое свое начало — свой конец. При всей растянутости во времени промежутка (во внешней форме проявления) между началом и концом, каждый из них в себе содержит другое. Конец фактически начинается в сáмом начале процесса и в сáмом начале.

Такое единство начала и конца (каким бы большим нам ни казался промежуток между ними в том или ином процессе) реализуется *одновременно*. Независимо от растянутости явления, процесса, начало и конец в их взаимопроникновении снимается в одновременности возникновения и исчезновения.

И дело тут, видимо, не только в том, чтобы мыслью охватить эти противоположности в одновременности, с целью довести их до тождества противоположностей, до разрешения противоречий, что мы, обычно, делаем в диалектике мышления. Данные естествознания наших дней, и в частности теория относительности, позволяют думать, что это возможно и в самой действительности. Известно ведь, что два события, являющиеся разновременными, вместе с тем могут быть и одновременными в различных системах отсчета. Эти одни и те же события как бы выступают одновременно-разновременно. Имеющихся данных в теории относительности вполне достаточно, чтобы предположить, что в плане такого единства одновременности и разновременности, в свою очередь, начало какого-либо процесса, события и конец не только разновременны (что в состоянии заметить даже элементарное мышление), но и одновременны (для постижения чего нужно теоретическое мышление).

Разновременность легче обнаруживается потому, что дискретность пространства и вместе с этим дискретность во взаимоотношении начала и конца является легко доступной для представления. Если же исходить из единства непрерывности пространства и времени и прерывности пространства и времени, то все становится на свои места, особенно, если установить единство непрерывности-прерывности самого времени и непрерывности-прерывности пространства и не абсолютизировать в односторонности каждую из сторон такого единства. Такая не-

прерывно-прерывная связь начала события и конца делает его таким, что начало и конец выступают как некоторое одно (т. е. как взаимопроникающие и снимающиеся в «одном» противоположности, и вместе с этим как одновременно-разновременные).

Если некоторое «тут» и «не тут» (или «то» и «не то») в движении рассматривается как одновременное, при том, что никто не может указать на определенность разрыва во времени или на пределы растянутости в пространстве между этими «тут» и «там»[20], то нет основания не рассматривать начало события и его конец также одновременными. «Очевидность» разновременности здесь ничуть не опровергает это положение, как и не доказывает, что «тут» и «там» неодновременны (или одновременны). Кстати, она не может *доказать* (или опровергнуть) и то, что начало и конец не одновременны. Сущность этого процесса находится в компетенции теоретического диалектического мышления.

Если нечто может находиться одновременно и «тут» и «не тут», то почему точно так же часть единого процесса (движения), которая находится «не тут» (конец процесса) не может находиться вместе с тем и «тут» (в его начале), и соответственно, в одновременности с этим некоторым «тут» (с началом). Другими словами, само начало и конец одного явления (события, процесса) могут в силу пространственно-временной непрерывности-прерывности природы движения рассматриваться вместе с тем как различные события, которые в таком плане выступают разновременно-одновременными.

События могут отстоять друг от друга на значительном пространственном удалении, иметь внутреннюю генетическую связь, сохранять одновременность в определенном отношении и являться вместе с тем разновременными. Имеющая место между ними некоторая «дистанция» во времени, в силу неоднородности и абсолютно-относительной природы времени не исключает и того, что они вместе с тем и одновременны. Существующая между началом и концом в идущем к своему концу событии (вещи, явлении) генетическая связь, уже само начало существования этой вещи делает обусловленным его одновременным концом. С самого начала на отрицании себя вещь только и живет как данная. «Жить—это умирать» означает не потом умирать, а именно в «жить» и для «жить» умирать.

Эта одновременность начала и конца «сопровождает» весь период такого противоречивого существования вещи, независимо от того, как долго это происходит по нашим часам. Растянут этот процесс или сконцентрирован, он остается единым процессом с внутренней связью начала и конца, которые реализуются разновременно-одновременно.

Такие непривычные положения не должны смущать диалектика, знающего, что движение, в конечном счете, есть противоречие. И поскольку формой бытия материального движения является пространство и время, то естественно, что противоречия относятся ко всей сущности движения, а это значит — в полной мере и к пространственно-временной сущности. В. И. Ленин, говоря о противоречивости движения, прямо указывает на непрерывность-прерывность времени как и непрерывность-прерывность пространства. «Движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства). Движение есть противоречие, есть единство противоречий» [12, 253].

* * *

Мы уже видели, что в развитии исчезновение, гибель — это необходимейший элемент утверждения развития как необходимости. Именно исчезновение является неизбежным условием для сохранения качества движения в виде некоторых типов (форм) движения, которые выступают атрибутами движения, обязательно с необходимостью вновь и вновь возникающими в мировом круговороте. Существование каждого такого типа движения обусловлено гибелью, исчезнованием форм, составляющих его содержание. Сама их гибель и есть способ существования такого типа.

И точно так же, как для обеспечения своей устойчивости в данной форме движение должно быть неустойчивым и, чтобы сохранить себя как данный тип (вид), должно изменять, уничтожать себя, превращаться и таким образом оставаться в соответствии с существующими непрерывно меняющимися, превращающимися условиями, так и в предельно широком масштабе поступательности развития такие типы движения, как химизм, органическая форма движения и т. п. должны исчезать, чтобы появляться снова и снова и этим утверждать закон сохранения качества движения в целом (так же как должны, например, исчезать в онтогенезе отдельные организмы для утверждения органической формы движения в целом).

В этом единстве возникновения и исчезновения в таком всеобщем масштабе заключается суть движения как способа существования материи. Ни одна из таких форм движения не может исчезнуть бесследно, потому что они как раз в бесконечном исчезновении сохраняют и бесконечно утверждают себя как способ существования материи.

Даже такая форма движения, как жизнь вообще, не исчезает абсолютно, хотя и делает это непременно через исчезновение конкретных форм. Движущаяся материя как материальное движение не теряет ни одного из своих атрибутов.

Напомним уже высказанное выше предостережение, что на уничтожение, гибель вообще нельзя смотреть с бытовой точки зрения. Последняя неизбежно примешивает нравственный оттенок этому понятию, содержит в себе налет нравственной оценки, приобретает форму человечности, придает гуманистическую окраску и т. п. К самой природе все эти оценки никакого отношения не имеют. Это просто способ ее существования. Есть движение как бесконечное обновление. Назвать его бесконечным исчезновением существующих форм или возникновением новых, или единством возникновения и исчезновения в сущности одно и то же. В отличие от бытового мышления, которое видит в уничтожении одну сторону, ибо абсолютизирует в односторонности, диалектическое мышление в это понятие сразу же вкладывает его другое — противоположное. Диалектику уже нет надобности расшифровывать, что вот-де не нужно абсолютизировать односторонность, а нужно предусматривать в рассматриваемом противоположное и т. д., для него все это подразумевается сразу же. Поэтому, говоря об уничтожении, он имеет в виду и его созидательный момент, а не рассматривает как какую-то проклятую сплошь отрицательную гибель. С учетом же диалектики одновременности-разновременности промежуток между моментом гибели и созидания в масштабе всеобщих мировых связей в принципе не имеет существенного значения, при любом кажущемся (с бытовой точки зрения человеческих представлений о длительности и быстроте) разрыве между гибелью и созиданием во времени. Они как противоположности, находящиеся в единстве, во взаимопроникновении-взаимовыражении, в тождестве, пребывают в *одновременности*.

В свете вышеприведенного взгляда на одновременность и диалектическое тождество исчезновения и возникновения понятным становится и вопрос о том, что такие формы бытия материи, как жизнь и т. п. не исчезают абсолютно в бесконечном материальном мире, а возникают снова и снова с необходимостью. Причем, точно так же, как суть каждой отдельной жизни, каждого организма, вида заключается все в том же «жить это умирать», так это же касается и жизни вообще. Она как жизнь вообще, как свойство материи существует через исчезновения, умирания конкретных форм жизни. В такой своей предельной всеобщности в мире в целом она только так и может существовать через исчезновения в отдельных мирах (и необходимое возникновение в других), подобно тому как вид может существовать через гибель индивидов.

Уже в само́м необходимом исчезновении жизни в одном мире можно видеть необходимое возникновение в другом [21]. Сделать такой вывод позволяет сама суть логики развития вообще и универсальность, всеобщность логики движения.

Преодолев существующий в представлении разрыв между возникновением и исчезновением (и особенно *наоборот*), а также упрощенное понимание природы одновременности и разновременности, можно сказать, что одновременно в бесконечном материальном мире *вообще* существует множество жизней, как и разновременно — в принципе одна. И это неважно, что в каждом из различных конкретных условий различных миров она будет в своей особенной (и с земной точки зрения невероятнейшей) форме. В сущности же она, как некоторый атрибут материи, как одна из форм ее существования (движения), остается одним и тем же.

Таким образом, в плане единства возникновения и исчезновения, а также относительности времени и одновременности-разновременности событий получается, что не только возникновение некоторого нечто предусматривает с необходимостью его исчезновение, ибо оно внутренне противоречиво, исчерпывает себя и т. п., а и исчезновение той или иной формы движения, во всеобщих связях с необходимостью предусматривает (обусловливает) ее возникновение. Именно это вытекает из диалектики противоречивости движения, единства возникновения и исчезновения и т. д. Тем более, что зряшного отрицания фактически нет.

Зная, что это единство остается в любом случае, независимо от того, происходит ли в данной конкретной форме ее уничтожение как данной формы или взникновение, и не рассматривая то и другое как отдельные сущности, а видя в одном другое и т. д., можно понять, что не только возникновение ведет с необходимостью к его уничтожению, но и уничтожение — к необходимому возникновению.

Отсюда, любая из пяти форм движения, в том числе и органическая и общественная, с необходимостью гибнут, с необходимостью же и возникают. Таков их способ существования. Таков способ существования материи вообще, существующей через их возникновение и уничтожение (и таким образом через противоречие), в развитии. Ф. Энгельс часто говорил, что с такой же необходимостью, с какой живое исчезнет на Земле, оно возникает в другом месте. Материя ни один из своих атрибутов не утрачивает, как не утрачивает она того атрибута, который характеризует сам способ существования материи — движение, суть которого в единстве возникновения и исчезновения, в противоречии, в тождестве противоположностей.

В плане единства, тождества одновременности и разновременности, в том числе одновременности-разновременности начала и конца, а также того, что начало содержит в себе свой конец, и в то же время конец содержит в себе начало (причем начало того же самого, концом чего оно является), становится понятно, каким образом обеспечивается момент «возврата»,

«зараженность» кругом в поступательном развитии и мировом круговороте и, следовательно, жизнь или разум с такой же неходимостью, с какой они гибнут, возникают снова и снова.

* *
*

Тот факт, что не только конец содержится в начале, но и наоборот, начало в конце и что начало как бы переносит себя в конец и «несет» себя на протяжении всего периода существования явления, позволяет вскрыть некоторые другие черты поступательного развития.

Эта особенность диалектики взаимоотношения, взаимопроникновения начала и конца позволяет нам, независимо от того, на какой дистанции во времени мы находимся от начала рассматриваемого события, имея в своем распоряжении лишь наличие конца его, форму завершения некоторого процесса, восстановить начальную его форму, вскрыть картину его зарождения. Например, изучая капитализм, можно вскрыть закономерности и картину необходимости социально-экономического развития всего предшествующего эксплуататорского общества, концом, исчерпанием которого и является капиталистическая формация. Как говорит Маркс в «К критике политэкономии», строение организма обезьяны раскрывается через познание строения организма человека. Кстати, это можно иметь в виду не только в переносном смысле, но и в прямом. Через изучение сложных организмов мы действительно можем знать строение давно вымерших простых организмов.

Вместе с тем, поскольку начало содержит в себе свой конец, познание закономерности этой связи позволило бы нам, имея только начальную стадию развития некоторого явления, события, видеть в перспективе форму его завершения в будущем, каким бы далеким оно нам ни казалось бы. Имея, например, перед собой только начало становления, пролетариата как самостоятельного класса, К. Маркс и Ф. Энгельс могли знать уже необходимый конечный результат этого начала, его завершение (в том числе и конец пролетариата как класса). Знание законов поступательного развития и конкретный анализ классового общества позволили им точно сказать, что классовая борьба неизбежно ведет к диктатуре пролетариата, а диктатура пролетариата — к ликвидации всякой диктатуры и классов вообще. Вскрыв необходимость возникновения эксплуататорских отношений, К. Маркс и Ф. Энгельс увидели и их конец.

В самом простом зародыше поступательного развития некоторого явления, как в клеточке, заключаются все предпосылки всего многообразия и сложности того, что будет результатом и завершением развития этой первичной, начальной ис-

ходной формы данного цикла развития. И все это возможно потому, что начало как бы заключает в себе в виде неразвернутой еще противоречивости, всю перспективу своего будущего развития, как развития противоречий по их собственным определениям, и строит дальнейший ход развития в соответствии с этой «закодированной» перспективой данного цикла развития от и до. Она — тот начальный шаг, который будет развертывать свое развитие в *определенном* направлении к своему определенному концу, содержащемуся в этом начале. Начало, как бы посылает проекцию *связи* начала и конца в будущее и формирует поступательное развитие в соответствии с этим своим «планом».

Разумеется, что речь идет не о какой-то мистической цели и т. п. Все объясняется природой противоречий и «механизма» их развертывания по закону отрицания отрицания. Возможность перспектирования в начале поступательности заключена в необходимом зарождении направленности движения. Зная закономерность самодвижения противоречий и его внутренней связи, можно на основании наличия некоторых лишь конкретных данных элементов цикла развития раскрыть остальные, независимо от того, начало это будет или конец цикла.

Ф. Энгельс неслучайно считал, что уже в первом комочке белка в виде возможности «заключались» все формы будущих сложнейших организмов. Известно, что в простейших формах товарных отношений, как в клеточке, в зародыше заключается вся перспектива развития капиталистических отношений. Мы можем сказать, что появление человеческих общественных отношений с необходимостью предполагает развитие их в неизбежное появление подлинных человеческих свободных общественных отношений. Больше того, даже в наличии простейших форм движения предполагается неизбежность появления сложных форм и даже необходимое появление сознания.

Чтобы выразить рассматриваемое явление такого перспектирования, так и напрашивается понятие «потенция» в смысле возможности перехода на высшую ступень. Удерживает нас от употребления этого понятия гегелевское идеалистическое толкование его как возможности воплощения идеи. Правда, сам термин можно, пожалуй, отобрать у идеалистов и, наполнив его материалистическим содержанием, поставить на службу материалистической диалектике. Маркс в «Капитале» и в других работах употребляет это понятие в диалектико-материалистическом значении — dinamis, т. е. как реальную возможность, обусловленную развитием действительности (actus — производство).

Этот момент потенции как реальной возможности, обусловленной данным развитием, содержится в моменте начала поступательности как своего рода «перспективный план» развер-

тывания необходимости в ее поступательном саморазвитии. Дальнейшее развитие данной поступательности происходит уже как бы в соответствии с этой «программой», диктуемой «началом». Последнее диктует и направление движения. Причем дается такое направление, такая перспектива той самой связью между началом и концом, которая выступает на протяжении всего цикла развития единством начала и конца. В этом плане то, что называется поступательностью в движении (или поступательным движением в развитии) выступает как требование реализации поступательности формы движения (предмета) в ней же самой по ее собственной необходимости.

Связь начала и конца настолько прочна, и общая диалектическая основа их такова, что исчерпывающая себя вещь, приходя к своему концу, завершает себя в *форме* начала. Она в конце как бы «возвращается» в начало, по крайней мере по внешней форме. Трудно сказать чего тут больше — возврата конца в начало или «выноса» начала в конец. Так называемые «якобы возвраты» в начало на более высоком уровне есть вместе с тем перенесение начала в конец в виде некоторой формы. При этом мы имеем превращение в результате разрешения противоречий и отрицания отрицания некоторой внутренней формы во внешнюю, а содержания в форму (внутреннюю). Здесь же имеет место то, что называется «сохранением положительного из предыдущего в последующем». Причем под «положительным» подразумевается не нечто «ценное», «важное», «нужное», чуть ли ни «хорошее», как иногда думают, а тот же момент консерватизма, который в виде самого первого шага в определенном данном направлении к данному *своему* концу как бы сопровождает движение (как момент регресса) в виде его внутренней формы, стремящейся сохранить движение в данной форме и развертывать его только в «отягощенном» этим моментом направлении.

По мере реализации поступательности развития, начало не исчезает бесследно. Оно включается в последующие развивающиеся формы, снимается в них и сохраняет себя как нечто простое в более сложном. Начало постоянно переносит себя в будущее, в конец, оно непрерывно несет себя в конец. Любая данная форма движения собственно и является движением, поскольку оно является превращением начала в конец, разрешением противоречий между началом и концом, стремлением начала стать концом и постоянное становлением им. Сама вещь как нечто данное конечное есть процесс, движущийся к концу.

И именно диалектика взаимопроникновения (и взаимовыражения начала и конца как одного через другое и для другого) составляющая диалектическое единство в одном и том же отношении, позволяет видеть в «конце» как бы сохраненное, включенное и снятое в себе «начало». «*Поступательное движе-*

ние от того, что составляет начало, должно быть рассматриваемо как дальнейшее его определение, так что начало должает лежать в основании всего последующего и не исчезает из него» [16, 55]. И это присуще в принципе процессу поступательного развития вообще, который в своем завершении содержит в концентрированном и снятом виде весь путь к себе. При этом начало как бы переносит себя в *поступательности* таким образом, что весь филогенез начала на его пути к концу включается в онтогенез некоторого итога этого пути в конце. Филогенез как бы тянет себя вместе со своим развитием в конец своего завершения и снимается в нем, реализуясь по этим же самым («закодированным») принципам в онтогенетических актах возникновения и исчезновения.

Если мы проанализируем любую поступательность, то увидим, что ее начало продолжает оставаться на всех дальнейших этапах развития и не просто наличествует, а сохраняется как некоторое возникновение снова, как некоторая имманентность. Оно как бы тянется за ходом саморазвития в поступательности вместе со своей функцией начала. В каждый данный момент такого движения в ходе поступательности происходят возникновения, и через возникновения — продолжения. Наглядно это видно в процессе, который мы называем проявление филогенеза в онтогенезе, но по сути это имеет место во всяком поступательном развитии.

То же химическое движение, будучи в известном смысле началом по отношению к органической форме движения, не пропадает, не исчезает с появлением более сложной формы движения, оно обязательно переносит себя в более сложную форму, включается в нее, снимается в ней. Но этого мало, оно не только продолжает быть в основе органического движения, но и продолжает оставаться в роли, в «функции» начала уже в данной последующей форме. И хотя этот химизм в организме как начало существует в снятом и преобразованном виде, но если он прекратит свою функцию, органическая форма движения перестанет существовать. Не нужно особого анализа жизни организмов, чтобы видеть, что последние, проводя необходимый для своего существования обмен веществ, в каждый данный момент усваивают химические вещества и превращают их в органические (и наоборот), как бы повторяя (хотя и в совершенно преобразованном виде) процесс соотношения начала и конца, который был осуществлен в историческом начале появления организма вообще, включился в его развитие и остался в нем как его жизненная основа.

То же самое мы можем видеть, если рассмотрим поступательность другого масштаба. Механическое движение, например, будучи в известном смысле началом некоторой поступа-

тельности, с появлением последующих форм — физической и химической, не исчезает, не пропадает. В любой другой возникшей форме механическая форма движения остается, хотя и в снятом виде в отставленном как бы на второй план и т. п., но остается и продолжает находиться в основании всех последующих форм. «Выбить» ее, как-то вычленить из этих более сложных форм так, чтобы ее совершенно не было в этих формах — невозможно. Эти формы просто не существуют без нее. Все более сложные формы, в которые она включается, могут исчезнуть во взаимопревращениях, а механическая — остается. В этом смысле можно сказать, что она выступает как основная форма движения.

Точно так же и остальные формы движения, поскольку они возникли,— не исчезают с появлением других форм в поступательном развитии. Все предшествующие включаются в последующие и продолжают в них себя.

При этом, как видим, поступательность как «движение вперед состоит не в том, что выводится лишь некое *другое* или совершается переход в некое истинно другое, а, поскольку такой переход имеет место, он вместе с тем снова снимает себя» [**16**, 55].

Благодаря такому поступательному движению начало, в ходе того как оно «тащится» в продолжении движения, теряет то, что в нем есть одностороннее и что в моменте истинного начала выражалось в виде простоты и абстрактности.

Следует отметить еще одну особенность, которая присуща начальному пункту поступательности. Это простота. Зародыш, из которого развивается поступательность движения, должен обладать простотой, ибо в нем как в непосредственном нет еще перехода от одного к другому.

«...Прежде всего это поступательное движение характеризуется тем, что оно начинает с простых определенностей...»,— выписывает В. И. Ленин из «Науки логики» Гегеля [12, 223].

Наиболее четко это действительно раскрывается, как и следовало ожидать, в поступательности процесса познания от незнания к знанию, от меньшего знания к большему знанию. Началом поступательного развития движения знания является прежде всего наиболее простое, массовидное, нерасчлененное, скрывающее в себе внутреннюю противоречивость и потенцию всего дальнейшего направления развития знания от одностороннего, абстрактного, единичного к общему, конкретному. Но затронутая проблема простоты начала не является привилегией поступательного движения познания или какой-то из форм движения в природе. Это, по-видимому, черта поступательности развития вообще как принципа. Простота, неразвитость, нерасчлененность, недифференцированность—удел всякого начала

всякой поступательности. Это и первый недифференцированный комочек белка, из которого потом разовьются сложнейшие органические формы, это и туманность, где недифференцированность вещества находится в абстрактной форме, близкой к состоянию материи как таковой и т. п. Это и абстрактность начала поступательности процесса познания, который, как известно, идет в виде восхождения от абстрактного к конкретному.

Так, на роль некоторого начала вполне может претендовать механическое движение в поступательности системы форм движения, обеспечивающих мировой круговорот. В нем можно видеть все те признаки, которые присущи всякому началу всякой поступательности.

В системе данной поступательности механическая форма движения есть самое простое, массовидное и непосредственное. Энгельс ее прямо называет первой и простейшей формой. Но она не только начало, но вместе с тем начало-основа системы поступательности и ее внутренней субординации. Именно она продолжает себя и в последующих формах движения, более сложных, чем механическая. Она переносит себя в них и пронизывает собой все последующие формы в их поступательном субординационном взаимоотношении, связи. Если, как говорит Гегель, первым выступает некоторое простое, и «в простом нет ничего более, кроме чистого начала; только непосредственное просто, ибо лишь в непосредственном нет еще перехода от одного к другому» [16, 63], то все это присуще и механическому движению. В нем самом-таки нет перехода в другое. Напомним, что оно бесплодно, ничего из себя породить не может, ибо лишено своей собственной внутренней противоречивости, лишено опосредствования и, как говорит Энгельс, существуй эта форма движения одна в одном из участков Вселенной, она никогда не породила бы из себя более сложные формы движения. Переход в себе, как известно, возможен там, где есть внутренняя противоречивость и опосредствование. В механической форме движения нет своей внутренней противоречивости. Вместе с тем механическая форма движения отвечает и такому требованию, предъявляемому ко всякому началу — быть некоторым «ничто». И действительно, ведь собственно механической формы движения, существующей как таковой в чистом виде,— нет. Это перемещение, которое может быть лишь перемещением чего-то, а не само по себе, в нем нет своего другого или, как говорилось выше, нет опосредствования. А это значит, что оно в этом отношении выступает как «ничто». Само по себе, безотносительно к другим формам движения, оно ничего не предполагает. В то же время во взаимоотношении с другими формами движения, которые выступают

по отношению к нему уже как реализация поступательности и во взаимодействии с ними (в системе взаимодействия), оно обязательно предполагает *себя* во всем другом, во всех других формах, составляющих систему связи поступательности.

Наконец, предъявляемому, обычно, требованию к началу быть всецело формой без всякого содержания, быть совершенно абстрактным [22], совершенно всеобщим, механическая форма движения тоже вполне соответствует. Она, если рассматривать ее самое по себе, абстрактна и, будучи лишь чисто (и сплошь) количественным в себе движением (она знает только количества) [8, 202], в этом смысле является как бы односторонней формой, лишенной своего собственного содержания. В этом отношении механическая форма движения выступает как сплошная форма.

Не случайно Ф. Энгельс считает, что познание механического движения, которое, как и всякая начальная форма заключается в любом более сложном движении, «является *первой* задачей науки, однако лишь *первой* ее задачей» [8, 201] [23].

Все это понятно, если не упускать из виду, что «то, что есть первое в науке, должно было оказаться исторически первым» [12, 94].

Для Энгельса «само собою разумеется, что изучение природы движения должно было исходить от низших, простейших форм его и должно было научиться понимать их прежде, чем могло дать что-нибудь для объяснения высших и более сложных форм его. И действительно, мы видим,— говорит Энгельс,— что в историческом развитии естествознания раньше всего разрабатывается теория простого перемещения...» [8, 44].

Характерно, что построение научной системы научного знания, осуществляясь как некоторая поступательность, как и всякая поступательность, находится в соответствующем отношении к своему началу. При формировании такой системы, как системы наук конкретного знания, последняя выступает в своей поступательности как аналог поступательности системы саморазвития форм материального движения и вместе с этим как продолжение саморазвития все тех же форм движения и их поступательности. И точно так же, как первым, простейшим, начальным движением в действительности является полностью соответствующее всем требованиям начала механическое движение, первой и началом в истории познания, в его поступательности в плане филогенетического развития конкретных наук и построения системы наук выступает наука механика. Последующее построение и классификация всей системы наук осуществляется поступательно, в соответствии с поступательностью соотношения известных форм движения. Первое в науке долж-

но было быть первым в истории действительности, второе, третье и т. д. в науке (физика, химия и т. п.) — аналогом поступательности развития форм движения в их субординации (физической формы движения, химической и т. д.).

* * *

Интересно, что поступательность развития мышления как филогенез способов мышления, выступая в конечном счете как отражение действительного развития, как путь через все формы отношения сознания к объекту тоже начинается с простейших форм мышления, к которым приложимы все требования, предъявляемые ко всякой поступательности и в частности к началу. Строится такое начальное мышление, такой способ мышления и его закономерности, его формы все на том же объективном материале, доставляемом все той же простейшей в действительности формой движения — механической. Способ мышления, строящий движение своих абстрактных форм по законам, нашедшим свое выражение в традиционной формальной логике, построен в конце концов на внешних отношениях внешнего (абстрактного) движения и его закономерностях, господствующих в основном в пределах механической формы движения. Не удивительно, что во времена господства механики такой механистический способ мышления вполне соответствовал вскрываемым явлениям и мог выполнять даже роль метода. Таким образом, точно так же, как и начало всякой поступательности, начало поступательности развития смены способов мышления от одного способа мышления к другому в историческом плане начинается с элементарного способа мышления, с элементарной логики, полностью соответствующей требованиям начала (и вместе с тем полностью соответствующей как способ мышления, познанию элементарных внешних закономерностей, обнаруживаемых в простейшей форме движения). Всеми этими признаками и обладает традиционная формальная логика. Она и абстрактна, и выступает как чистая форма. В ней нет внутреннего перехода и опосредствования, «нет внутренней необходимой связи» [12, 85], она лишена имманентных различий в себе и т. п. По крайней мере она сама не в состоянии выразить поступательность в действительности, ибо сама в себе не обладает ею. «В старой логике перехода нет, развития (понятий и мышления), нет «внутренней необходимой связи» всех частей и «перехода» одних в другие» [12, 85].

Вполне понятно, что этот способ мышления не может претендовать на завершенность в развитии мышления. Он может быть только началом, первой ступенью в поступательности развития мышления и затем, как и во всякой поступательности, с

возникновением нового — более высокоразвитого способа мышления — диалектического быть включенным в него и снятым в нем. Этот элементарный способ мышления, как и всякое «начало», в поступательности «тащит» себя в свое продолжение, в более сложную форму мышления, где он, хотя и уходит на второй план, но не исчезает, а включив себя как момент, продолжает свое существование и выполнение своих функций «начала» познания уже в онтогенетическом плане. В каждом акте познания в онтогенезе снова и снова с этой ее функции начинается, обычно, поступательность процесса познания как углубления в сущность. Примерно то же самое мы наблюдаем в историческом развитии самого воззрения на развитие как движение от одной концепции к другой. Вторая «поглощает» первую, снимает ее в себе и т. д.

Нетрудно заметить, что принципы диалектики развития (и в частности принцип поступательности) распространены и на саму концепцию развития. Кстати, такое распространение необходимо, ибо только те принципы имеют смысл, которые «работают», будучи распространенными на содержание самого принципа.

Исходя из этого, становление подлинного принципа развития, верной концепции развития, должно осуществляться не иначе, как поступательность со всеми ее атрибутами, включая и проблему начала, завершения.

Наконец, поступательное построение системы категорий, которая как некоторый принцип развития, система развития, должна быть аналогом (как бы в застывшем виде) системы саморазвития вообще, в том числе и поступательности вообще, предъявляет все те же всеобщие требования к своему началу, к началу своего построения.

Не затрагивая пока вопроса о построении системы категорий в соответствии с требованиями поступательности, а также вопроса о том, как именно разворачивается и идет сама поступательность развития этого процесса, каков ее ход и т. п., не отклоняясь от рассматриваемой проблемы начала поступательности вообще, остановимся на проблеме начала системы категорий в плане тех требований, которые предъявляются к началу в поступательном развитии.

В. И. Ленин не случайно отдает предпочтение для выведения системы категорий в филогенетическом плане категориям, которые соответствуют вышеприведенным требованиям «начала». Именно такими категориями В. И. Ленин считал предложенные Гегелем: «бытие, ничто, становление (не беря иных)». В онтогенетическом плане они незаменимы в процессе начала познания. Разумеется, что при этом нужно отбросить все идеалистические наслоения в гегелевской трактовке этих понятий. Но собственно диалектика их взаимоотношения в процессе на-

чала познания в его материалистическом рассмотрении должна сослужить хорошую службу материалистической диалектике.

Говоря о «развитии» мышления в его необходимости» [12, 82] В. И. Ленин указывает: «категории надо *вывести*... исходя из простейших основных (бытие, ничто, становление (das Werden) (не беря иных) — здесь, в них «все развитие в этом зародыше»» [12, 82].

По-видимому, последующее развитие поступательности всей системы категорий развертывает себя из этого начального зародыша в виде простейших категорий, которые выступают как основные (и основные) исходные — начало. Видимо, это и есть та простейшая клеточка, из которой развивается вся поступательность. В. И. Ленин не зря подчеркивает, что нужно именно выводить всю систему, всю цепь категорий из этой основы. Нужно выводить, развертывать, «вытягивать» всю цепь их из этих начальных, соответственно с логикой развития, диктуемой ими, их взаимоотношением. Выведя категории и установив некоторую систему взаимосвязи, мы получим мышление в его необходимости, в поступательном развитии, в поступательной развернутости.

Как и во всех других случаях развития поступательности из противоречивого зародыша, и в этом рассматриваемом сейчас зародыше мы видим то же самое. Первое понятие — бытие, второе — небытие. Второе, отрицая первое, обеспечивает раздвоение, обострение противоречивости, но вместе с тем и связь и, таким образом, самодвижение первого, утверждение в первом его другого, стремление к разрешению.

Разрешением этих противоречий и установлением тождества противоположностей обеспечивается самодвижение и начало поступательности.

Все остальные категории развертываются в определенном порядке и последовательности уже из этих начальных. И происходит это, видимо, соответственно тому, как обнаруживают себя в действительности различные стороны того, что эти категории отражают, и в основании чего лежит отражаемое вышеупомянутыми начальными категориями. Гегель не даром говорит, что первое для мышления должно быть первым в ходе движения мышления [16, 50]

Эти начальные категории в дальнейшем развитии всей системы категорий будут незримо присутствовать в каждой из последующих категорий в снятом виде. «Качество — количество» и т. п. категории раскрывают себя и свое взаимодействие по определенной системе (в определенном порядке), выражающей собой развитие как систему, исходя из этих основных, начальных. Вместе с тем эти последующие категории так или иначе будут содержать и снимать в себе те категории, которые послужили началом всей системы категорий. Больше того, они

продолжают выполнять свою функцию, даже пребывая и «исчезнув» в последующих категориях.

Несомненно, что во всех категориях (а не только «количество-качество») это единство бытия и ничто (становление) лежит в основании, в качестве первой истины, от которой берет начало развитие остальных категорий.

В этих категориях как в основных и основных заключается суть и начало не только развития системы собственно категорий, но прежде всего отражение развития как саморазвития действительности вообще. Речь идет не только о том, что через эти три категории можно *выразить*,— развитие категорий или *отразить* развитие действительности в сознании, а и о том, что содержание этих трех категорий лежит в основе саморазвития действительности, то есть в основе действительного развития вообще, включающего и развитие сознания и познания. В них, наверное, следует искать «механизм» источника самодвижения, противоречивости движения, в том числе и движения движения в знание. Они — выражение той простейшей клеточки, в которой заключена основа и сущность самодвижения как движения вообще, которое выступает содержанием диалектики вообще — «без трех слов». Здесь, по-видимому, заключается в зародыше весь принцип развития вообще. И это понятно, если вспомнить, что цель диалектики как теории познания и логики — познание противоречивости движения и выражение этой противоречивости в логике понятий. Противоречивость же движения в том и заключается, что любая взятая форма бытия как форма движения есть одновременно и она и не она, единство бытия и небытия, становление.

Указанные категории своей «простотой» наилучшим образом осуществляют связь (переход) саморазвития объективной действительности и развития познания, перелив первого во второе. Они сами являются как бы единством бытия и небытия во взаимоотношении бытия и сознания. Они как бы опосредствуют связь, переход уже этих противоположностей. Они выступают как такие *простейшие* категории, которые могут претендовать на роль категории как таковой, существующей почти слитно с объективным, не вычлененно, не дифференцированно, почти полностью «погруженной» в объективное, осуществляющей тождество (различий) бытия и сознания, обеспечивающей объективность содержания последнего.

Когда В. И. Ленин подчеркивает, что нужно именно выводить категории, всю систему, всю цепь категорий из этой основы, то уже этим он указывает на существование объективного основания для построения системы категорий, не допускающего произвола в выборе последовательности категорий при изложении системы развития. Нужно выводить, развертывать, «вытягивать» всю цепь категорий, составляющих систему в це-

лом (всю поступательность), из этих простейших категорий, соответственно с логикой развития, диктуемой ими, их взаимоотношением, представляющем начало поступательности. Эти категории дают вполне определенное направление дальнейшему развертыванию поступательной системы категорий.

Для выражения противоречивости движения с той или иной ее стороны можно брать те или иные понятия, находящиеся в единстве противоположностей (например, случайность — необходимость, непрерывность — прерывность, количество — качество и т. д. и т. п.). Такими же категориями, которые могут выразить суть, начало и ядро саморазвития, самую ее простейшую исходную «схему», являются названные Лениным бытие — небытие — становление. Все остальные — в некотором роде усложненная форма «механизма», заключенного в этих простейших и первейших.

И то, что такое единство бытия и небытия находит свое разрешение в становлении, указывает на активность такого начала, на то, что внутренняя противоречивость его порождает дальнейшее движение, превращение в каком-то направлении и таким образом предполагает движение в нечто третье, что, как мы уже видели, характеризует поступательность, указывает на зарождение последней.

В плане рассмотренной проблемы «начала», его места и роли в поступательности можно было бы рассмотреть самые различные области действительности, в том числе, например, проследить ход развертывания поступательного развития в сфере деятельности, которая выступает как «клеточка», как «предельно абстрактная конкретность всех социальных процессов, всей общественной формы движения» [13, 15]. Из этой «клеточки» предстоит развернуться всей совокупности общественных отношений, всей материальной и духовной культуре как социальному явлению, как содержанию общественной формы движения (формы существования) материи. Но это не входит в задачу настоящей работы.

* *
*

Кол-во

Одной из черт, упоминаемой В. И. Лениным в его характеристике принципа развития в работе «Карл Маркс», является скачкообразность развития. К ней уже пришлось несколько раз обращаться по ходу раскрытия сути развития. Не затрагивая всех проблем, связанных со скачками, тем более, что об этом много написано, остановимся на некоторых сторонах этого вопроса и прежде всего на тех, вокруг которых концентрируются споры.

Большой помехой для правильного понимания того, что называется в философии скачком, является то, что само понятие

«скачок», будучи взято в диалектику из арсенала понятий рассудка, продолжает тащить за собой обыденный смысл и внешние признаки, присущие его бытовому содержанию. Многим скачок представляется чем-то похожим на «прыжок» со всеми его отличительными особенностями, вроде резкости, быстроты, кратковременности и т. п.

Подходя с такими критериями к рассмотрению процессов действительности, но не встречая часто наглядного проявления резкости или кратковременности в качественных переходах тех или иных явлений (например, в биологическом развитии), исследователи приходят к выводу, что в этой области нет места скачкам.

Другие, зная положение материалистической диалектики о том, что любой переход от одного качественного состояния к другому обязательно скачкообразен, но представляя скачки упрощенно и не умея объяснить отсутствие удовлетворяющих представление наглядных примеров таких резких превращений, пытаются спасти положение, выдвигая утверждение о так называемых «постепенных скачках», якобы существующих в природе наряду с разовыми, а то даже и об эволюционном переходе от одного качества к другому.

Ошибка многих в том и состоит, что, изучив диалектику процесса качественного превращения на сумме конкретных примеров (типа превращения воды в пар), они стремятся увидеть нечто аналогичное, соответствующее этой модели и в других областях. Усвоение нескольких из бесконечного многообразия конкретных форм проявления скачков со стороны их частности, специфичности часто превращается в те деревья, за которыми леса не видно, ибо в таком случае за специфичностью проявления скачка упускается из виду общий «механизм» прерывности и абсолютизируется возводимый таким образом во всеобщность тот или иной частный случай его.

Для того чтобы разобраться в скачкообразности тех или иных определенных процессов, нужно прежде всего правильно понять, что такое скачок и скачкообразность развития вообще, во всеобщей форме. И только применив выраженную в предельно всеобщей форме диалектику скачкообразности к любому конкретному случаю, можно будет получить верный конкретнонаучный результат.

В предельной же всеобщности суть скачка не заключается ни в кратковременности этого момента, ни в резкости и т. п., как иногда думают. Скачки в смысле резкости или быстроты протекания процесса могут признавать и метафизики. Все эти качества, конечно, могут иметь место в процессе скачка, но это относится больше к внешним формам его протекания, которых бесчисленное множество и которые таким образом проявляют-

ся как лишь различные формы одного и того же — скачка (во всеобщем значении).

Увлечение рассмотрением форм скачков порождает деление скачков на так называемые разовые или взрывы и постепенные скачки. Одним из показателей первого вида скачка считают быстроту его реализации.

Не касаясь сейчас проблемы, связанной с понятием «взрыв», о чем нами высказаны соображения в книге «К вопросу о диалектике взаимоотношения «скачка» и «взрыва» в процессе движения» (Киев, 1961 г.), заметим, что независимо от того, как называют тот или иной вид скачка, если его характеристика строится на показателе длительности, быстроты и т. п., ошибки не избежать. Обусловлено это в конечном счете относительной природой того, что называется быстрым, длительным.

Никто не может указать на тот объективный критерий, при помощи которого можно было бы разделить процессы на быстрые и медленные и, соответственно, разовые скачки и постепенные. Где та граница длительности, перейдя которую скачок не может считаться быстрым и с этим разовым, и наоборот?

В качестве примера такого типа (быстрого, разового) скачка всегда приводят Октябрьскую революцию. Мы не будем сейчас разбираться в том, что авторы, обращающиеся к этому примеру, нередко допускают неточности в характеристике Октябрьской революции, сводят ее осуществление к дням и т. п., а ограничимся только одним вопросом: если Октябрьский переворот считают разовым скачком, который, как пишут в некоторых работах, проходил один день, и это считается настолько быстро, сколько нужно, чтобы отнести этот скачок к типу «разового», «взрыва», то оставался бы этот скачок скачком такого же типа, если бы процесс продлился два дня, месяц, или год или десять лет и т. д.? И где та граница длительности, после которой так называемый разовый скачок перестает быть разовым и становится постепенным? К тому же, что меняется в самой сущности скачка, революции от того, что он протекает несколько быстрее или медленнее?

Ничего. Главное ведь то, что это — разрешение противоречий, завершение их постепенного развертывания, прерывание движения в одном качестве и превращение в другое, противоположное. А в этом плане такое деление по длительности вообще ничего не дает. Да оно, как мы видим, и невозможно.

Роль процесса качественного превращения, со стороны которого он выступает как скачок (перерыв), совершенно нейтральна, безразлична к форме его протекания, а есть перерыв и только. И независимо от того, как проходит этот процесс — медленно или быстрее, сразу, целиком или по частям, сконцентрирован он или несколько растянут, — от этого его роль перерыва определенной постепенности не перестает быть той же, и

качественный результат таких переходов будет принципиально один и тот же.

Пожалуй, ни одна другая черта развития не пользуется таким массовым вниманием, как «скачок». И в этом, видимо, ее беда. В результате частого употребления по всякому поводу «скачок» получил несколько абсолютизированное выражение. Привычка к эмпирическому рассмотрению и неумение довести понимание «скачка» до категориального уровня вырабатывает представление, будто существуют какие-то процессы, бытующие в действительности, которые являются сами по себе скачками как таковыми.

В самом же деле существуют качественные превращения, разрешения противоречий, одна из характеристик, особенностей которых заключается в том, что такой момент качественного превращения прерывает постепенность. В том отношении, в каком осуществляется этот перерыв, т. е. по отношению к определенной постепенности, он и выступает как прерыв, «скачок». В связи с этим можно сказать, что качественное превращение можно рассматривать с разных сторон. Качественное превращение как разрешение противоречий, как единство бытия и небытия, как перерыв определенной постепенности (скачок).

Поскольку движение осуществляется не как бесконечное постепенное увеличение или уменьшение, а противоречиво, с развертыванием противоречий, разрешением их и созданием нового единства противоположностей, и благодаря этому, пульсирующе, циклично, с перерывами постепенности в ходе саморазвития (когда движение, исчерпывая себя в одной форме, прекращается в этой форме и продолжается в другой и затем снова прерывается и продолжается и т. д.), то мы говорим, что движение имеет скачкообразный характер и представляет собой узловую линию мер. И действительно, если реализуется движение в той или иной форме как единство количества и качества (мера), то смена форм движения представляет собой бесконечное разрушение и создание мер (единств количества и качества).

Таким образом, скачок — это характеристика качественного превращения с одной из сторон и именно с той, что это перерыв постепенности. Смысл же этого не в длительности, не в резкости и тому подобных эффектах внешнего порядка, а в том, что нечто, количественно изменяясь в результате прибавления или убавления количества определенных качеств, составляющих своим единством меру данного качества, вдруг прерывает это изменение и превращается в нечто совершенно иное, не похожее ни на то, что накоплялось, ни на то, в чем накоплялось. Независимо от того, какова длительность этого процесса, суть его в одном — разрушение одного единства количества и

качества (меры) и создание другого единства количества и качества. Ничего другого в диалектическом понимании «скачок» не означает. Как уже упоминалось, даже накопление или убавление однородных качеств ведет к нарушению единства количества таких качеств и скачком порождает совершенно новое качество. (Вспомним известный пример Ф. Энгельса о солдатах Наполеона и Мамелюках. Различные количественные объединения одних и тех же солдат приводили к проявлению различных качеств). В этом плане понятием «скачок» характеризуется именно та сторона качественного превращения, которая выступает показателем того момента, что в результате еще одного шага в определенном (том же самом) направлении происходит переход в противоположность.

Чтобы понять эту суть скачка и не сводить его ни к каким так называемым формам и т. п., нужно четко уяснить суть меры как единства количества и качества и прежде всего то, что каждое нечто обусловлено своей мерой, своим единством *определенного* качества и количества. При этом нужно иметь в виду, что качества, которые включаются в единство с определенным количеством, и качество, мерой которого является данное единство — не одно и то же. Например, определенное количество таких качеств, как натрий и хлор составляет собой меру такого совершенно иного качества, как поваренная соль. Последняя не просто сумма натрия и хлора. Не трудно также убедиться, что такое качество, как вода, отличается от качеств водорода и кислорода, которые в определенном количестве включаются в меру качества «вода». И хотя кроме водорода и кислорода в составе воды ничего иного нет, но последняя не сводится к сумме водорода и кислорода (ни утолять жажду, ни поливать растения водородом и кислородом невозможно), между этими качествами перерыв (скачок).

Отсюда и получается так, что накапливается одно — в другом, которое до поры до времени не перестает быть собой, а потом появляется нечто третье, не похожее ни на то, что накоплялось, ни на то, в чем накоплялось (новый синтез). Например, происходит количественный рост производительности труда, а в результате получается качественное изменение (скачком) социальных, производственных отношений людей. В этом весь смысл того, что называется скачком, а не в быстроте и т. п.

Такое понимание скачка не оставляет места примитивному плоскоэволюционному представлению о развитии, как о появлении в старом «крупинок», «элементов» нового, которые якобы со временем начинают преобладать над старым и вытесняют его. Характерно, что при таком метафизическом подходе остается неясным вопрос, откуда берутся эти крупинки. Получается — в свою очередь из еще более мелких крупинок, те

тоже из еще более мелких и т. д. по линии аналитического уменьшения. Это старая давно известная эволюционистская метафизическая картина развития, раскритикованная К. Марксом, Ф. Энгельсом, В. И. Лениным, Г. В. Плехановым еще в прошлом веке. Известно, что такой взгляд есть следствие того, что рассудочное мышление не справляется с диалектикой единства бытия и небытия. Диалектический переход, который, по словам В. И. Ленина, характеризуется скачком, противоречивостью, перерывом постепенности, единством (тождеством) бытия и небытия [12, 279] остается ему неизвестным.

Само то, что называется скачком, характеризует качественное превращение, разрешение противоречий, переход в противоположность как обнаженное единство бытия и небытия. Суть такого состояния в том, что это и уже не то, что было, но еще и не то, что будет. Такого рода моменты В. И. Ленин называл периодами интенсивной решающей борьбы между умирающим старым и рождающимся новым, между побежденным, но не уничтоженным старым и родившимся, но совсем еще слабым новым. Этот момент осуществляет через такой перерыв и качественное превращение (перестройку), перенос движения (которое не может продолжаться в одном, исчерпавшем себя качестве) в новую форму и обеспечивает продолжение его в другой форме, в другом качестве. Выступая как некоторое определенное ничто он уже этим сразу же является некоторым определенным другим нечто. В чем и заключается суть этого момента как скачка. Прерывая конкретную форму движения, скачок обеспечивает продолжение *движения вообще*. Не случайно последнее с наибольшей яркостью обнажается именно в такие периоды качественных превращений. В эти же моменты наилучшим образом осуществляется познание сущностных закономерностей всеобщего движения.

Нетрудно заметить, что такой взгляд на скачок и скачкообразность развития несовместим с представлением о скачке как о существующем в действительности специальном процессе-скачке как таковом.

Не прерывая движения *вообще*, скачок выступает как относительный. Это и в том смысле, что он не абсолютно прерывает движение, а осуществляет непременный переход, перенос движения через перерыв, и в том смысле, что он имеет значение перерыва лишь по отношению к той форме движения (исчерпавшей себя), которую он прерывает.

Он прерывает определенную конкретную, в каждом конкретном случае свою постепенность, подготовившую и породившую его из себя для прерывания себя. По отношению к ней он только и является перерывом, только и имеет смысл скачка, а не сам по себе. Сам же по себе он никакой не скачок. Он не может быть перерывом иначе как перерывом чего-то. По

отношению и в связи с этим прерываемым мы только и можем его рассматривать. Сам по себе это не специальный процесс, а самый обычный, который кроме прочего и лишь в определенном отношении, а точнее по отношению к тому процессу, постепенность которого он прерывает, выступает скачком, прерывом. В этом смысле, подобно тому, как в мире «существуют не качества, а только вещи, *обладающие* качествами» [8, 184], так нет и скачков самих по себе, процессов-скачков как таковых, существующих в действительности, и на которые можно указать пальцем, а есть процессы, *обладающие* скачками, как бы выступающие в роли скачка. Эта роль скачка присуща моменту разрешения противоречий и выступает как таковая лишь относительно к тем противоречиям, которые получают здесь разрешение.

В других отношениях этот же самый процесс может выступать в роли постепенности, которая со временем, в ходе своего развертывания, потребует своего перерыва, завершающего уже эту постепенность. Еще в другом, он же может выступать как часть постепенности или составная часть еще какого-то прерыва в другом масштабе, или, наконец, сам состоять весь из целого ряда постепенностей, завершаемых своими прерывами.

Взятый во всеобщих универсальных связях любой такой момент, как любой процесс действительности есть всегда единство перерыва (скачка) и постепенности. Все объективные процессы, в том числе и те, которые в определенном отношении выступают прерывами, скачками, представляют собой не просто разделенные на только постепенные или только прерывы, а есть единства того и другого.

Но таким единством того и другого, некоторый процесс, несущий на себе характеристику скачка, выступает только во всеобщих связях. Как только мы будем рассматривать его в его собственной системе развертывания и разрешения противоречий в имманентном саморазвитии определенного явления, то такой конкретный скачок (а точнее то, что выступает собственно скачком), по отношению к тому, что его порождает и что он прерывает, и имеет смысл как определенный скачок, он выступает как только прерыв, при всей постепенности, ибо не продолжает постепенность и, соответственно, противоречия, подготовившие и породившие его, а только прерывает, прекращает их. «...При всей постепенности, переход от одной формы движения к другой всегда остается скачком, решающим поворотом» [7, 63]. (То же самое относится и к постепенности,— которая имеет смысл таковой только по отношению к своему прерыву).

Здесь несмотря на единство постепенности и скачка, эти противоположности как бы взаимно исключают друг друга. В том отношении, в каком этот (непрерывно-прерывный) процесс

выступает в роли перерыва, то есть по отношению к тому процессу, постепенность которого он прерывает,— это только перерыв (при всей своей постепенности), в том же отношении, в котором он выступает как постепеность,— он только постепенность, какую бы прерывную роль он ни играл в последнем.

Когда говорится о конкретном отношении, то в данном случае имеется в виду не то, что обычно противопоставляется рассмотрению противоположностей в одном и том же отношении. Последнее здесь срабатывает с такой же необходимостью, как и в любом другом случае единства противоположностей. И любой рассматриваемый процесс выступает как именно такое единство постепенности и прерыва в одном и том же отношении. Вместе с тем природа развертывания противоречий такова, что последние свое движение и разрешение осуществляют по этапам, каждый из которых как таковой имеет смысл только по отношению к другому. Поэтому, при всем единстве постепенности и прерывности в одном и том же отношении, любой из таких моментов в системе саморазвития имеет смысл по отношению лишь к другому — своему противоположному. И постепенность, заключающуюся в процессе, выступающем в роли скачка, нельзя путать с постепенностью, предшествовавшей, подготовившей и породившей данный перерыв себя. При всей постепенности в этом одном и том же отношении она же не является постепенностью к той постепенности, которую данный процесс прерывает. Она не продолжение той постепенности, а только перерыв, прекращение ее. А эта своя, скажем, внутренняя постепенность (в скачке) уходит на второй план.

Если же мы оторвем одну из сторон — постепенность или прерыв от другой, то это значит, что мы разрушаем какой-то конкретный процесс, разрываем его этапы развития. Этим нарушается данное единство, и такой оторванный процесс (одна сторона) без конкретной противоположности теряет смысл как то или другое, как непрерывность или прерыв. Он становится сразу и тем и другим — единством своих противоположностей, перестает быть стороной и вместе с этим утрачивает ту роль, в которой он выступал, будучи стороной, роль прерыва или непрерывности.

В категориальном плане скачок и постепенность находятся во взаимопроникновении. Стоит нам рассмотреть любой момент действительности во всеобщих универсальных связях, и он в самом деле будет одновременно и постепенным и прерывом. Вместе с тем, поскольку в мире нет каких-то таких явлений, которые были бы только прерывами, скачками самими по себе, а другие — только постепенностями, а в этой роли выступает обычный прерывно-постепенный процесс, то нечто, выступающее перерывом какой-то постепенности, по отношению к

этой постепенности, является только перерывом, но не постепенностью. Как и наоборот, постепенность по отношению к тому своему скачку, который ее прерывает, может быть только постепенностью, при всем том, что этот постепенный процесс может содержать прерывности или быть постепенным сложением каких-то перерывов, или весь целиком перерывом. Т. е., точно так же, как любой качественный переход при всей постепенности всегда есть скачок, так и постепенность при всей прерывности всегда есть постепенность. Та прерывность, которая в ней содержится, является прерывностью вовсе не в том отношении, в каком она выступает постепенностью; и она не прерывает данной постепенности, как и заключающаяся в скачке постепенность вовсе не есть продолжение той постепенности, которая его породила для прерывания себя. Другими словами, так как каждый конкретный скачок прерывает всегда определенную, породившую его постепенность, по отношению к которой он собственно и имеет смысл прерыва чего-то, то он никак не может быть в этом же отношении еще и постепенностью, т. е. какой-то постепенностью постепенности. Отношение прерыва и непрерывности аналогично отношению отца и сына. Один и тот же человек не может быть в одном и том же отношении и отцом и сыном. По отношению к своему сыну он является только отцом и не может быть еще и сыном. И, наоборот, в том отношении, в каком он является сыном, т. е. по отношению к своему отцу, не может быть одновременно отцом. Противоположности, как мы видим, нашли свое единство в одном и том же человеке, который выступает в противоположных ролях, будучи одновременно и тем и другим (и отцом и сыном), но тем в одном конкретном отношении, другим — в другом.

Если не учитывать такое взаимоисключение, так же, как и не принимать в расчет вышеупомянутую относительность скачка, то это приведет к путанице. Сперва определенные процессы называют скачком — раз и навсегда, безотносительно, а потом, обнаружив, что этот процесс также и постепенный, называют его «постепенным скачком», наивно пытаясь в таком понятии выразить неразрывность прерывности и постепенности. При этом, как правило, забывают, что в том отношении, в каком он — скачок, перерыв постепенности, он не постепенность, а в том, в каком он постепенность — не скачок. Выражение «постепенный скачок» бессмысленно. Когда соединяют «скачок» и «постепенность» в одно выражение «постепенный скачок», то получается формальное внешнее эклектическое соединение, отождествление самостоятельных и взаимоисключающих сущностей. Совсем другое дело, когда говорится, что при всей постепенности переход есть скачок. Здесь не смешивается та постепенность, которая подготовляет свое прерывание, отрица-

ние — скачок и тяготеет к нему, с той, которая заключается в скачке, но снимается и уходит на второй план.

Оттого, например, что в период революционного скачка 1917—1936 гг. в нашей стране имел место целый ряд своих постепенностей и их прерывов, революция не перестает быть революцией, скачком, так как не продолжает постепенное развитие капиталистического способа производства в целом, а прерывает его, прекращает. При всей постепенности процессов, имеющих место в период революционного скачка и представляющих собой мероприятия революционного периода,— будь то постепенная индустриализация, постепенное кооперирование крестьян или постепенное обучение населения грамоте и т. д.— все это, конечно, не есть продолжение (количественное) той постепенности, которая предшествовала революции и, подготовив ее, породила этот революционный период, а революционные мероприятия, содержанием которых является прерывание, искоренение, преодоление предшествовавшего строя (качества) и его остатков; и в такой связи все эти мероприятия, вместе взятые, составляют только прерыв. Хотя то, что они составляют революционное содержание прерыва в общественных отношениях, вовсе не отрицает их своей постепенности. Известно, например, что каждая из упомянутых постепенностей завершается прерывом своего масштаба в виде промышленной революции, аграрной революции, культурной революции и т. д. Больше того, из целого ряда таких постепенностей вместе с их завершениями, в свою очередь, складывается постепенность, охватывающая весь революционный переходный период, итогом которого также является новое качество: полная победа социализма. Но поскольку все это входит в содержание революционного периода перехода от капитализма к социализму, весь этот период целиком есть только перерыв, скачок, но не постепенность, не эволюция [24].

* *
*

Именно непонимание диалектики взаимоотношения прерывности и постепенности привело некоторых философов к получившей распространение формуле: «скачки, осуществляемые путем постепенного накопления элементов нового качества и постепенного отмирания старого качества». Эта формулировка получила довольно широкое распространение, хотя она не вносит никакой ясности в действительное положение вещей. Не удивительно, что о том, чем отличается так называемая качественная постепенность путем накопления элементов и т. д. от обычной эволюционной количественной постепенности, никто ничего вразумительного сказать не может. Бытующая в учебной литературе предостерегающая фраза о том, что переход от старого качественного состояния к новому путем постепен-

ного накопления элементов нового качества и отмирания старого качества нельзя смешивать с эволюционной формой движения, вовсе не показывает этого отличия.

Если же проанализировать многочисленные факты, то нетрудно заметить, что, хотя процесс качественного превращения (скачка) и осуществляется часто через некоторый ряд перерывов, в результате которых появляются отдельные качества, этот ряд таких накоплений по отношению к переходящему через него качеству (и соответственно тем противоречиям, которые через него разрешаются) не является *постепенным* накоплением качества («элементов») *нового*, того нового, в которое при этом совершается переход. И то, что будет после окончания этого непрерывного ряда перерывов, опосредствующего переход, то есть действительно новое по отношению к предыдущему, не будет похоже ни на один из членов этого ряда, ни на всю их сумму вместе. Оно будет совершенно новым и по отношению к тому, из чего оно появилось, и по отношению к тому, посредством чего осуществлялся переход к этому новому качеству. То же, что в этом ряду постепенно, как постепенность проявляется в другом отношении, в котором вовсе не является скачком, а выступает лишь количественным накоплением, которое приведет уже к своему новому качеству, потребовав для этого перерыва уже этой постепенности. Следовательно, если речь идет о *накоплении элементов*, да еще и постепенном, то это не может быть накоплением нового, которое как новое возможно только после перерыва и наступит в данном случае лишь после того, как это постепенное накопление достигнет определенной своей узловой точки и будет прервано своим перерывом. Конечно, даже в ходе количественного накопления накапливается не какое-то абстрактное количество, а непременно количество каких-то качеств, каждое из которых возникает в свою очередь в своем масштабе в результате скачка. Но при всем том, что появляются в своем отношении новые качества, они не новое в том отношении, в каком накапливаются. Т. е. они не то, что будет новым в результате накопления и завершения скачком.

И так в любом случае, новое всегда до своего появления имеет перерыв и является непосредственным результатом, продуктом такого момента перерыва. А это делает несовместимыми понятия «постепенное накопление элементов» и «новое», ибо в том отношении, в каком это новое, оно не постепенное накопление, а в том, в каком это постепенное накопление,— оно еще не новое (до перерыва). Между тем и другим всегда перерыв, который разделяет собой постепенное накопление и новое качество, а также опосредствует переход первого во второе. Не меняется положение, если накапливаются в подобных случаях однородные качества, каждое из которых появляется, в свою очередь, прерывно, скачкообразно. Дело в том, что любое коли-

чественное постепенное накопление или убавление, является убавлением или накоплением всегда определенного (в каждом конкретном случае своего) количества определенных (в каждом конкретном случае своих) качеств. Появившись каждое в отдельности посредством своего скачка в результате разрешения своих противоречий в своем масштабе и отношении, в другом отношении, в котором они являются частью чего-то, остаются лишь количественным накоплением. Вполне понятно, что ни одно из качеств, составляющих такое накопление, еще не есть то, что будет после перехода этого накопления за границы меры и перерыва уже этой постепенности. Точно так же это будет и не то, чем является простая сумма их, ибо на определенном этапе этого количественного накопления, завершающегося перерывом, происходит перестройка взаимодействия даже однородных накапливающихся качеств и — появление совершенно нового качества. В свою очередь, и это новое качество при всем том, что оно появилось прерывно в данном своем масштабе, остается лишь количественной единицей в другом масштабе. И в этом плане определенное постепенное накопление этих качеств приведет к нарушению своей конкретной меры, своего единства определенного количества таких качеств и к переходу через этот перерыв еще в другое качество. И так до бесконечности в мировом круговороте.

При этом у каждого из бесконечного множества качеств своя мера (как свое единство качества и количества), которая обусловливает существование определенного качества как данного. В то же время каждое из этих качеств является составной частью какого-то количества таких определенных качеств, составляющих меру другого качества. Части в этом случае остаются до поры до времени количеством по отношению к вещам в целом. И хотя качества составных частей входят в меру качества данной вещи в целом, в ней они выступают с количественной стороны, как бы снимая при этом свое качественное состояние. Между таким качеством части и качеством целого существует всегда перерыв, через который они переходят друг в друга как количество (старого качества) в качество (новое).

Отсюда и получается, что прибавление определенного количества каких-то определенных качеств всегда ведет к *своему другому* качеству, которое совсем не то, что накоплялось.

Рассматривая то или иное явление объективной действительности, мы видим, что, например, организм состоит из клеток, то есть из определенного количества определенного качества, но он не просто сумма клеток, а совершенно иное, чем их сумма, и тем более — чем каждая из них. Клетки, в свою очередь, состоят из определенного количества определенных качеств (различных химических элементов). Но ни одно из этих качеств, которые составляют данное количество, ни их

сумма не являются тем качеством, которое характеризует клетку как данное качество. Точно так же нельзя сказать, что атомы, составляющие молекулу, похожи на то, что они составляют, и т. д. Между всеми этими качествами всегда перерыв, который и обусловливает качественные определенности существования вещей, их различия между собой и опосредствует их переходы друг в друга.

Чтобы не запутаться в таком сложнейшем переплетении взаимопроникающих и непрерывно переходящих друг в друга количеств и качеств, нужно из многих противоречий, которые обусловливают переплетающиеся и взаимопроникающие качества, уметь увидеть именно те, которые обусловливают каждое данное качество. Так, разрешение противоречий масштаба клетки дает через скачок новое качественное состояние именно в отношении клетки. Но это же изменение остается лишь количественным по отношению к противоречиям организма в целом, который от такого изменения не перестал быть тем же организмом. Для *качественного* же изменения организма необходимо разрешение своих противоречий и т. д.

Таким образом, то, что является *новым* качеством по отношению к клетке,— совсем не ново (ибо снимает себя в количестве) по отношению к тому, в меру чего эти качества включаются, то есть по отношению к такому качеству, как организм в целом. Важно при этом точно знать, в каком конкретном отношении данный процесс выступает количественным, а в каком — качественным. И в этом отношении, в каком он прерывает определенную свою постепенность, в том масштабе, в каком это есть разрешение определенных противоречий, он выступает как качественное изменение, как новое. В том же отношении, в каком это изменение выступает как еще один элемент в ряду количественных накоплений,— это изменение не новое, а остается в рамках старого, как количественное изменение самого старого.

Если не учитывается конкретный масштаб, как и конкретное отношение, в котором осуществляется качественный перерыв или постепенность, то это нередко приводит к подмене одного другим. Примером подобной подмены как раз и является утверждение некоторых авторов, особенно среди биологов, будто в старом качестве зарождаются крупинки нового качества, которое, постепенно накопляясь, как бы вытесняет старое качество и утверждает себя.

В действительности же то, что зарождается в старом (еще не родилось),— еще не то, что будет после рождения, после разрешения противоречий, после скачка. (А между старым и новым всегда перерыв). Новое же не появляется в старом как новое, а существует в нем лишь как тенденция нового, стремление к новому, как одна из противоположных сторон

внутренних противоречий старого, противоречий, обусловливающих существование самого старого и движущих это самое старое вплоть до перерыва. Между новым и старым всегда перерыв, который опосредствует переход.

Следовательно, все упомянутые крупинки, или элементы, о зарождении которых идет речь, находясь по ту сторону перерыва (до перерыва), не могут претендовать на новое, а создаются старым для самого старого и остаются в его сфере вплоть до скачка.

Например, «капитализм,— пишет В. И. Ленин,— сам создает своего могильщика, сам творит элементы нового строя, и в то же время, без «скачка», эти отдельные элементы ничего не изменяют в общем положении вещей, не затрагивают господства капитала» [13, 318].

Пролетариат, являясь могильщиком капитализма, порожден самим капитализмом как нужный ему класс, без которого капитализм не может существовать.

Для существования такого качества, каким является капитализм, нужно, по словам Маркса, чтобы встретились два человека, один из которых имел бы капитал, а второй не имел бы ничего, кроме рабочих рук, которые он вынужден продавать первому.

Таким образом, пролетариат появляется вместе с появлением капитализма как его «неотъемлемая часть», как противоположность буржуазии, как его свое внутреннее отрицание. Единство этих противоположностей и составляет внутренние противоречия, обусловливающие качество — капитализм. Но единство этих противоположностей относительно. Это значит, что с самого начала появления качества — капитализм оно раздвоено, и по мере его развития усиливается и раздвоение единого. Чем больше капитализм стремится к утверждению себя, к процветанию, тем ближе он к своей гибели, так как для получения прибыли буржуазия должна увеличивать армию пролетариата и этим усиливать противоположную буржуазии сторону, отрицающую данный строй, ведущую к перерыву капиталистического развития.

Именно в подобной противоречивости, а она присуща любому качеству, и заключается источник движения, как движения скачкообразного, непрерывно-прерывного. В борьбе противоположностей такое раздвоение единого, наконец, доходит до высшей точки—социалистической революции (скачок), которая прерывает постепенное развитие капитализма, приводит к победе отрицающей стороны, к победе пролетариата, который, в свою очередь, в ходе социалистической революции ликвидирует себя как пролетариат и переходит в свою противоположность вместе со старым обществом в целом.

На основании такой революционной перестройки мы и гово-

рим, что новое не похоже на то, что накоплялось в старом, и наоборот, то, что появляется и накапливается в старом, не похоже на новое, а между первым и вторым происходит прерыв, скачок, революция и переход в противоположность. Это «ревизионисты считают фразами все рассуждения о «скачках»... они принимают реформы за частичное осуществление социализма» [13, 319].

Реформизм считает, например, возможным превращение муниципалитетов в островки, части социализма в недрах капитализма и т. п.

Конечно, ни о каких элементах, крупинках нового социалистического качества в недрах старого — капитализма — не может быть и речи.

Лишь социалистическая революция, которая прерывает постепенность развития капиталистического способа производства, всю историю товарного производства, все непрерывное развитие форм отношений господства и подчинения, устанавливает качественно новую форму отношений, противоположную всем предшествовавшим. Этим заканчивается предистория человечества и начинается настоящая его история.

Возможность такого внутренне противоречивого существования изменения, когда оно выступает одновременно и качественным и количественным, объясняется самой такой относительной природой количества и качества. Между тем и другим нет какого-то такого различия, которое ставило бы их в положение самостоятельных сущностей.

Ф. Энгельс предостерегал от противопоставления количества и качества и называл безоговорочно метафизическим взгляд, по которому «...качество и количество являются абсолютно различными категориями» [8, 185]. По его мнению, такое представление навеяно господствующей механистической точкой зрения. Поскольку в основе механического движения лежит количество, то взгляд на все явления действительности с таких позиций сводится к убеждению, что качественные различия поддаются объяснению лишь постольку, поскольку они могут быть сведены к количественным различиям, к измеряемым величинам и т. п. Между прочим, такое мнение получило широкое распространение и в наше время. Правда, сегодня подогревают это убеждение уже не успехи механики, а математики.

Но, как уже упоминалось, даже числа не остаются только количественными, а представляют собой и качественно различные сущности. Рассматривать сегодня категорию количества и качества раздельно и вне взаимопроникновения, не как тождество различий было бы большой ошибкой.

И мы видели, что само качество, включающееся в меру определенного нечто, снимается в количестве и остается лишь количественным по отношению к качеству, в меру которого оно

входит. (Поэтому качество целого никогда не сводится к качествам, составляющим его как некоторые части. Например, качество атома не сводится к качествам или сумме качеств электронов, протонов, нейтронов).

Благодаря такому внутреннему проникновению количества и качества малейшее изменение того или иного нечто в какой-нибудь связи непременно является качественным изменением. Если при этом вспомнить, что в роли скачка выступает не какой-то специальный процесс, а обычный «рядовой» непрерывно-прерывный, то получается, что любой процесс в бесконечных мировых связях, в каком-нибудь отношении да выступает как скачок, как перерыв какой-нибудь постепенности. И в этом отношении понятно выражение Ф. Энгельса: «в природе нет скачков *именно потому*, что она слагается сплошь из скачков» [8, 217].

Часто это положение комментируют как выражение того, что большие скачки состоят из более мелких скачков, те в свою очередь из еще более мелких и т. д. до бесконечности. С нашей точки зрения — это путь объяснения с позиций метафизического аналитизма, который стремится составить скачки в чисто количественном плане. Иногда стараются представить дело так, будто имеется в виду распад качественного перехода на огромное количество качественных изменений меньшего масштаба и протекание его в виде так называемого постепенного перехода. Наше отношение к такого рода скачкам уже было высказано.

Совсем по-другому раскрывается мир «сплошь из скачков», если каждое явление рассматривать как движение, превращение (кроме которого ведь в мире ничего иного нет) и значит как постоянное становление. С точки зрения диалектики всякое нечто есть единство бытия и небытия. А ведь именно так характеризует В. И. Ленин диалектический переход, когда говорит, что диалектический переход от недиалектического отличается «Скачком. Противоречивостью. Перерывом постепенности. Единством (тождеством) бытия и небытия» [12, 279].

Рассмотренная во всеобщих связях любая форма движения заключает в себе именно такое содержание. Противоречивую, непрерывно-прерывную в своей сущности, в своем способе существования природу иначе и нельзя мыслить. И в этом отношении она состоит сплошь из скачков.

Подлинной истинностью, в таких мировых связях, обладает превращение, революция. Именно это есть то единственно абсолютное, с признанием чего связана материалистическая диалектика. Постепенность, эволюция это лишь некоторый момент (относительный) революции.

Лишь поняв суть относительности количества и качества можно правильно уяснить формулу Ф. Энгельса о переходе

количества в качество и обратно. Многие думают, что в такой формулировке закона имеются в виду переходы количества в качество и отдельно переходы качества в количество. На основании такого взгляда начинают искать в природе переходы того и другого типа, будто мир состоит из этих двух вариантов переходов и нужно только находить те или другие из них — переходы количества в качество и переходы качества в количество.

На наш взгляд, такое разделение ошибочно. Есть не переходы количества в качество и отдельно качества в количество, а один переход, который есть переход количества в качество и обратно. Т. е. это одновременно обоюдосторонний переход. Иначе и не может быть, ибо переход осуществляется фактически от одной меры (единство определенного количества определенного качества) к другой мере (к другому единству количества и качества). Сам момент перехода есть разрушение одного единства количества и качества и формирование нового единства количества и качества. Поэтому сказать, что происходит переход только количества в качество или только качества в количество, нельзя. Выход видят иногда в том, что заменяют энгельсовскую формулировку о переходе количества в качество и обратно выражением: переход от одного качественного состояния к другому качественному состоянию путем количественных изменений. Но этим убивается, на наш взгляд, сама суть закона. И дело здесь не только в том, что при такой формулировке создается впечатление, будто сам переход осуществляется путем количественных изменений, но прежде всего в том, что устраняется указание на то, что переходит в момент разрешения противоречий именно количество в качество и обратно качество в количество. А суть диалектического перехода именно в этом.

Конечно, легче обнаруживается то, что до поры до времени изменения идут постепенно, в виде некоторого накопления, а потом после скачка образуется новая форма движения и продолжается движение уже в этой новой форме. Эта сторона дела и нашла свое отражение в выражении: «переход одного качественного состояния в другое качественное состояние». Но главное в законе как раз то, что именно само количество переходит в качество и обратно. Понимание сути относительности и взаимопроникновения качества и количества как раз и позволяет правильно решать этот вопрос. И если в таком взаимопроникающем единстве этих противоположностей последние выступают как в сущности одно, где количество есть отрицательность качества, его свое другое и в этом смысле в каждый данный момент имеется диалектический «переход», то тем более понятен этот переход в период скачка. Здесь нужно только проследить, как осуществляется перестройка одного единства

(взаимопроникновения и взаимопревращения) количества и качества (меры) в другое единство, которое есть такой же в себе переход. Ведь в период разрешения противоречий (скачок) происходит ломка, разрушение одного такого единства и создание другого, нового единства, другой меры. Образование новой меры — это и есть новое количество качеств и новое качество количеств, что дает совершенно новое качество. Сам этот процесс перестройки, превращения происходит так, что количество первого единства количества и качества переходит в качество, а качество — в количество, т. е. происходит как бы перелив.

Известно, что о законе вне отношения количества и качества не может быть и речи, а отношение этих противоположностей — в их взаимопереливах, превращениях. Такое свое единство качество и количество находит в мере. Здесь количество постоянно отрицает качества, включаемые в меру и снимает их. (На этом отрицании собственно и живет качество, о мере которого идет речь). Выше уже говорилось, что качество, включенное в меру качества, которому предстоит переход, представляет собой то, что накопляется и остается в этом отношении (в мере) в снятом в количестве виде, отставившем свою собственную качественность на второй план. Т. е. при всем том, что накапливаются определенные качества, в отношении к тому, в меру чего входят эти качества, такое накопление остается лишь количественным. С достижением узловой точки и затем в процессе скачка, в ходе осуществления перехода количества в качество, подвергается отрицанию упомянутое количество меры. Но таким образом получается отрицание отрицания, ибо этим подвергается отрицанию то, что в свою очередь выступило отрицанием (количество отрицало качество, включаемое в меру). В результате такого второго отрицания происходит как бы повторение в виде некоторого перехода качества в количество, наподобие того, которое имело место в ходе отрицания количеством, входящего в меру качества. Но теперь происходит это на высшем уровне.

Переходы количества в качество и обратно как и «...количество и качество соответствуют здесь друг другу взаимно и обоюдосторонне» [8, 39]. Характерно, что попытки продемонстрировать отдельно переход качества в количество, который существовал бы в природе наряду и независимо от перехода количества в качество вызывает значительное затруднение у авторов учебных пособий. Это обычно несколько дежурных примеров, которые кочуют из одного учебника в другой. И это понятно. Трудно показать то, чего по существу нет. Речь может идти о более ярком обнаружении той или иной стороны такого единства противоположностей. Сторона перехода количества в качество действительно более наглядно и доступно представлению обнажает себя в данном моменте перехода. Но нельзя на

этом основании разрывать эти стороны единого процесса, рассматривать их отдельно или ставить в чередование.

Причина такого взгляда кроется в конечном счете в абсолютизации, разрыве качества и количества. В результате, их взаимодействие сводится к внешнему взаимоотношению. Отсюда — поиски различных вариантов переходов, встречающихся в природе. Выход из этого положения в обращении к категориальному диалектическому рассмотрению количества и качества. Только с помощью диалектических категорий можно уяснить, что в ходе любого превращения скачком происходит переход количества в качество и обратно. Это по сути один переход.

Вся путаница в понимании вопроса о диалектике качественного превращения, скачка возникает оттого, что обращаются прежде всего к формам скачков. Завязнув в формах, уже невозможно подняться до уровня понимания всеобщей категории скачка. Единственная форма скачка, о которой может итти речь в философии, это предельно всеобщая абстрактная форма, не сведенная ни к одной из определенных форм проявления. Только так может быть схвачен и выражен всеобщий «механизм» перехода. В таком же всеобщем виде он не зависит от того, что переходит и во что переходит. Собственно диалектика перехода «безразлична» ко всем определенным веществам, их качествам и количествам. Она отдает все это в распоряжение конкретных наук о конкретных областях действительности. Сколько, какое количество и каких конкретных химических качеств нужно взять, чтобы получилось такое-то химическое качество — этим должна заниматься химия; с качествами и количествами других форм движения занимаются другие конкретные науки. Каждая из них имеет дело с определенными единствами определенных количеств определенных качеств и их переходами, измеряет и выражает их своими конкретными средствами измерения и понятиями, принадлежащими этой науке; не подменяет конкретные количественные и качественные данные философскими общими понятиями, которые в таком случае будут просто пустотой. Но зато оперировать естествоиспытатель должен своим конкретным содержанием соответственно с требованиями всеобщего диалектического закона перехода количества в качестве и обратно. Этот, выраженный в предельно всеобщей формуле закон, находится в компетенции философии.

Диалектика как философская наука как раз имеет дело с предельно всеобщим универсальным, выраженным в виде диалектических категорий принципом взаимоотношения количества и качества, который «срабатывает» неизменно в любом случае, где соотносятся какие бы то ни было количества и качества. Без такой всеобщности он не мог бы претендовать на роль метода. И в природе, и в обществе, и в мышлении логика перехода одна независимо от форм протекания процессов.

ГЛАВА V

РАЗВИТИЕ КАК БЕСКОНЕЧНОЕ ВОСХОЖДЕНИЕ. О ПРИРОДЕ «ОБЩЕГО»; ВОСХОЖДЕНИЕ КАК ОБОБЩЕНИЕ. ОСОБАЯ РОЛЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ПРОЦЕССЕ ВОСХОЖДЕНИЯ. ВОСХОЖДЕНИЕ В ПОЗНАНИИ КАК УГЛУБЛЕНИЕ В СУЩНОСТЬ. МЕСТО И РОЛЬ ОТРИЦАНИЯ ОТРИЦАНИЯ В ВОСХОЖДЕНИИ. НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЗАВИСИМОСТИ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ ОТ ФОРМЫ ДВИЖЕНИЯ В ПОСТУПАТЕЛЬНОМ РАЗВИТИИ. ДО КАКИХ ПОР ВОЗМОЖНО ВОСХОЖДЕНИЕ? ДИАЛЕКТИКА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ КОНЕЧНОСТИ И БЕСКОНЕЧНОСТИ В РАЗВИТИИ. ОБ АТРИБУТИВНОСТИ СОЗНАНИЯ

Приступая к анализу проблемы бесконечного восхождения, не нужно очередной раз предупреждать, что это не частный вопрос, касающийся каких-либо отдельных систем или форм бытия, а вопрос принципа развития вообще материи вообще.

А здесь как раз очень легко соскользнуть на путь расположения различных форм окружающей действительности в некоторый ряд по степени усложнения, мысленно бесконечно продолжить такой ряд в обе стороны и получить в одну сторону линию бесконечного усложнения форм, структур, т. е. некоторую цепь до бесконечности усложняющихся вещей, назвав это «восхождением», а в другую, противоположную сторону,— неисчерпаемый ряд бесконечно упрощающихся форм, представляемый как «нисхождение». При этом ясно, что бесконечность такого «восходящего» и соответственно «нисходящего» ряда, рожденная элементарным представлением, является типичной дурной бесконечностью.

Проблему *бесконечного восхождения* невозможно решить не преодолев бытового представления о *восхождении* и житейского понимания *бесконечного*. И прежде, чем говорить о бесконечном восхождении, следует выяснить, в чем суть диалектического понимания того и другого в отдельности.

Нужно сказать, что восхождение не что-то такое, что существует наряду с поступательностью. Оно не вне поступательности, а в ней самой и через нее. Это одна из сторон поступательности, ее элемент, особенность. Ни в коем случае не следует рассматривать восхождение как некоторую самостоятельную и независимую от поступательности сущность. Они неотделимы. Речь может идти о некоторой всеобщей, неизбежной закономерной тенденции, существующей в поступательном развитии, присущей поступательному развитию, тенденции, заключенной в любом проявлении движения, как способе существования материи, о типе связи, неизбежно господствующем в развитии.

Мы знаем, что любая форма движения внутренне противоречива. Независимо от того, как она изменяется количественно — как прибавление или как убавление, рано или поздно неизбежно наступает переход (скачок) в другое, новое качество.

Уже в этом переходе в совершенно новое, в неодолимости такого необходимого неизбежного перехода мы можем видеть основу и предпосылку тенденции бесконечного восхождения как необходимости. Необходимость этой тенденции заключается в самой природе противоречивости, в неизбежности развертывания противоречий в виде отрицания отрицания и разрешения, в результате чего происходит новообразование как некоторый новый синтез. Само собой разумеется, что здесь реализуется все та же поступательность. При этом неважно в вопросе о бесконечном восхождении, что какая-то вещь, в какой-то данной конкретной, рассматриваемой системе, форме движения (химической или органической) будет в структурном отношении несколько относительно более сложной (или более простой), чем предыдущая, главное (и это касается способа существования материи вообще), что в результате разрешения противоречий в принципе рождаются (скачкообразно) все новые и новые качества, снимающие в себе предыдущие качества и включающие их в новый синтез. И так бесконечно.

Следует обратить внимание, что нас сейчас интересует не сам факт переходов количества в качество или их скачкообразность, а одна особенность, присущая таким переходам и реализуемая через них. Имеется в виду упомянутое синтезирование, происходящее в момент качественного превращения и охватывающее своей «работой» все более широкий круг различий в ходе продолжения движения.

Выше уже говорилось о том, что в ходе качественного превращения происходит обнажение общих связей переходящих противоположностей и включение их в новый синтез новообразования, делающий последнее более высокоразвитым. Неизбежность, бесконечность и неисчерпаемость этого момента в развертывании противоречий и их разрешении, видимо, и лежит

в основе тенденции к неизбежному бесконечному восхождению.

Любая форма существования материи (и именно как форма бытия материи, а не просто то или иное взятое вещество определенной структуры) на какой бы стадии развития эта форма в своей определенной конечной системе ни находилась, она все равно так или иначе «стремится» стать другим, стать всем другим, превратиться во все другое. И она реализует такую возможность превратиться во все другое, «обобщить» себя со всем другим в ходе бесконечного ряда превращений. Эта тенденция к обобщению и есть, собственно, признак восхождения. И господствует эта тенденция, как необходимость. Как данная тенденция она выступает как необходимое движение вперед и вперед, дальше и дальше, независимо от того, в какую сторону идет конкретно рассматриваемое движение. Оно в этом плане все равно является движением вперед, как реализация движения во все стороны через движение в определенном направлении. Не зависит это также и от того, происходит ли при этом количественное *прибавление или убавление* (и затем скачок).

Даже те, кто связывает восхождение с усложнением структур, а так называемое нисхождение с упрощением, должны знать, что не обязательно количественные прибавления ведут к более высокой ступени, или к усложнению, а убавление — к упрощению. К тому же, какого-то бесконечного убавления как и бесконечного нисхождения вообще не бывает. Оно обязательно прерывается скачком. В свою очередь, в результате перерыва постепенности убавления (скачка) вовсе не обязательно возникновение более простого качества, чем предыдущее, как и не обязательно в результате прибавления возникновение более сложного. Невозможно также и такое положение, чтобы смена форм осуществлялась более-менее длительно в виде все большего упрощения. Здесь в свою очередь количество переходит в качество. Такой некоторый ряд упрощений форм может вдруг прерваться (скачком) в этой своей убывающей постепенности и смениться появлением более сложной формы, а ряд после этого скачка пойти по линии возрастания (количественного прибавления) усложнения, пока его снова не постигнет перерыв.

Причем и здесь, как видим, не обязательно прибавление ведет к появлению более сложных форм, а убавление — более простых. Более сложную форму или более простую делает не количественное изменение в ту или иную сторону, а момент перерыва количественной постепенности. Ничего удивительного в том не будет, если мы, например, узнаем, что, идя по линии понижения температур и приближаясь к абсолютному нулю, можно получить такое же состояние вещества или те или иные его свойства, как и при максимально высоких температурах, и,

таким образом, рассматриваемые противоположности найдут свое разрешение в тождестве.

Чтобы остаться на верных позициях в рассмотрении восхождения, нужно не подменять вопрос о материи вопросом о конкретных формах ее проявления, о строении этих форм, о структурах и т. п. Но именно такая ошибка чаще всего допускается. Произведя такую подмену, уже невозможно отделаться от ошибочного представления о восхождении как о выстроенных в некоторый ряд явлениях природы в виде возрастающего ряда усложняющихся вещей. Противоположное направление этого ряда должно демонстрировать то, что называется нисхождением и что представляется как восхождение наоборот. Если восхождение рассматривают как структурное усложнение, то нисхождение — как структурное упрощение. Некоторых смущает слово «бесконечное», приставленное к «восхождению» и «нисхождению», и они склонны признать чередование того и другого, другие предлагают смело смотреть в бесконечность и убеждены, что нет границ восхождению и нисхождению в смысле усложнения и упрощения структур. Широкую дорогу такому неверному направлению в данном вопросе обеспечивает ошибочное сведение сути материи к определенным физическим структурам, подмена ее гносеологической сущности определенными естественнонаучными формами. Большой бедой является в частности не изжитый еще и в наше время аналитизм в рассмотрении материи. Этот старый детский способ (в том числе и детства человечества) искать единство мира в виде общей сходной структуры для всей природы сохранился до наших дней. Такую структуру, от которой идет восхождение к самым сложнейшим образованиям, рекомендуют искать в микромире. Для того чтобы в этом убедиться, предлагается мысленно пройтись в обратном линии усложнения направлении и там найти единообразную материю, «кирпичики» мироздания, которые называют материей. При этом, мало того, что материю сводят к микроструктурам, но и положение о ее бесконечной неисчерпаемости сводят к проблеме бесконечной структурной неисчерпаемости.

Как только речь заходит о неисчерпаемости того или иного явления, немедленно обращаются к бесконечному дроблению структурных форм по линии аналитизма и дурной бесконечности по убывающей. С этих позиций считают, например, что неисчерпаемость атома заключается в том, что он состоит из более мелких частей, те части в свою очередь состоят из более мелких частиц и т. д. Неисчерпаемость электрона также видят (собственно еще не видят, а предполагают) на основании того же аналитизма в том, что он должен состоять из более мелких структурных частиц. При этом вовсе не желают знать, что все эти более мелкие части никак не будут тем, чем явля-

ется электрон, о неисчерпаемости которого говорят.

При этом грубейшим образом абсолютизируется количественность и совершенно игнорируется обязательный переход количества в качество. Подобное структурное нисхождение, и соответственно восхождение выступает в виде типичного сплошного количественного эволюционного ряда, не обладающего прерывностью.

В предыдущей главе этой стороне дела было уделено много внимания, и мы не будем возвращаться к этим вопросам. Заметим только, что как ни странно, но именно подобный путь аналитического углубления в строение вещей часто считают путем раскрытия сути материи. Разумеется, что с этим нельзя согласиться, как и нельзя думать, что такой аналитический подход имеет какое-то отношение к проблеме неисчерпаемости.

Некоторые наивно думают, будто достаточно считать, что дроблению вещей вглубь нет конца и этим обеспечивается бесконечность неисчерпаемости и, соответственно, наоборот, стоит не признать бесконечное аналитическое дробление структур, и этим будет подорвана бесконечность неисчерпаемости. Так, наглухо связав вместе совершенно различные проблемы, этим фактически только закрывают путь к решению и той и другой. К тому же это дезориентирует естествоиспытателей, которые сегодня, активно вторгнувшись в область микромира, нуждаются как никогда в ясных методологических перспективах. Их исследования как бы заранее направляются по неверному руслу, им как бы предписывается идти непременно по линии бесконечного дробления в поисках нескончаемого упрощения структур. И хуже всего при этом то, что это представляется как требование материализма и выставляется как показатель принадлежности к лагерю материализма.

В действительности вопрос о структурах вообще не дело философии, а исключительно конкретных наук. (Какая структура у электрона и имеет ли он вообще какие-либо части — это решают конкретные положительные науки). В свою очередь, вопрос о материи и материализме есть не естественнонаучный, а философский, гносеологический вопрос.

Точно так же вопрос о неисчерпаемости в философском плане, в том плане, в каком В. И. Ленин говорит в «Материализме и эмпириокритицизме», это вовсе не вопрос о структурах. Любая форма выступает как единство бесконечного многообразия, как бесконечность, заключенная в самой этой форме в ее своих пределах. Неисчерпаемость того же электрона, например, не выходит за пределы структуры собственно электрона и никакого отношения к вопросу о его делимости не имеет [25]. Больше того, вопрос о неисчерпаемости, вообще к собственно строению, к структуре отношения не имеет. К тому же неисчерпаемость

вовсе не связана с определенным направлением в одну какую-то сторону по линии упрощения или усложнения. Неисчерпаемость имеет смысл как неисчерпаемость во все стороны, где даже сторона не имеет привычного значения. Это вопрос о превращении во все другое (всего во все), о пребывании во всем другом, о включении в себя всего другого, это вопрос о бесконечности в конечном, о бесконечности и всеобщности связей, о единстве многообразия. Только в таком плане можно говорить о связи неисчерпаемости с бесконечным восхождением.

Общая основа для того и другого заключается, видимо, в самой природе общего. Постижение неисчерпаемости есть в какой-то степени процесс «извлечения» «накопившегося» в вещах в ходе бесконечного восхождения обобщения, связи со всем миром.

Характерно, что эта *связь* вопроса о восхождении и неисчерпаемости сохраняется даже тогда, когда ошибочно сводят суть дела к структурам. Стоит свести одно (восхождение) к усложнению структур, моментально и другое (неисчерпаемость) сводится к упрощению структур, и наоборот.

Главным в рассматриваемом нами вопросе о восхождении является то, что при бесконечном взаимопревращении всего во все (в круговороте) у материи (в любой форме материи, но как материи вообще) сохраняется, а вернее пробивает себе дорогу тенденция так или иначе реализовать все свои бесконечные возможности. И в какой бы степени сложности ни находилась та или иная из конкретных форм, она может рано или поздно осуществить все эти возможности, стать всем другим, превратиться во все другое, «обобщить» себя со всем другим. И поскольку эта тенденция к такой реализации бесконечна, постольку мы говорим о бесконечности восхождения.

При этом следует помнить, что когда говорится об упомянутой тенденции, речь идет не о натуралистическом рассмотрении просто форм, себе равных вещей. Рассматриваются хотя и определенные вещи, но как формы бытия материи. В этом же плане они выступают внутренне противоречивыми, едино-многообразными, тождественно-различными, совокупно-отдельными, необходимо-случайными, непрерывно-прерывными и т. п. А это значит, что каждая вещь, форма, независимо от того, какая это конкретная форма (химическая, органическая или даже общественная), как форма существования материи, в каждый данный момент является и всем другим, т. е. единством многообразия, конечностью, заключающей в себе бесконечность, и таким образом, отдельной формой материи вообще. Это «стремление» любой конечной вещи как формы существования материи реализовать всю заключенную в ней возможную бесконечность и есть то, что по отношению к материи, к ее способу

существования можно рассматривать как бесконечное восхождение. И никакое отсутствие наглядной картины восхождения, приемлемой для представления, в той или иной области (например, в физическом движении), не колеблет необходимого господства его (как господства необходимости).

Взяв любую конкретную форму существования материи, независимо от степени сложности, мы можем с уверенностью сказать, что ей как лишь отдельной форме существования материи вообще (через отрицание отдельности, особенности, формы своего существования) рано или поздно предстоит превратиться во все другое и реализовать не только все свои возможности, которые она как бы содержит в себе, но и общность со всем другим, т. е. как бы обобщить себя со всем другим, объединить, «отождествить» в некоторой общности. В этом смысле мы и говорим, что ей обязательно предстоит восхождение. И если не упускать из виду, что формой выражения бесконечности является всеобщность, то упомянутое *обобщение* выступает как одна из характерных черт бесконечного восхождения и показатель его.

Природа же общего раскрывается на таком уровне восхождения, каким является процесс познания и восхождения в познании. Здесь обнажает себя весь «механизм» восхождения. Здесь он выражается в общей форме, наиболее близкой к движению вообще.

Прежде чем продолжать анализ бесконечного восхождения, остановимся более подробно на вопросе о природе общего и восхождении как обобщении.

* *
*

При рассмотрении восхождения в движении (развитии) познания, мышления, где проявляется его «механизм» как бы в чистом виде, предполагается нечто подобное и в самой действительности, что существовало бы вне и до появления движения познания и служило объективным основанием и содержанием такого явления как восхождение в мышлении. Разумеется, что речь идет не о какой-то точной копии. Сознание с его особенностью и в филогенетическом, и в онтогенетическом плане само есть результат (продолжение), итог, продукт некоторого восхождения в саморазвитии действительности, а не просто копия. В онтогенетическом плане оно выступает как выражение филогенеза восхождения на пути к себе. Достигнув такого уровня развитости, каким является движение (развитие) мышления, это восхождение в саморазвитии действительности находит в сфере мышления свое концентрированное, обобщенное выражение. В каждом данном случае познания оно проявляется как заключенный в онтогенезе филогенез. Здесь как

бы в снятом виде работает «механизм» восхождения, имевший место в предистории познания и представляющий собой восхождение по пути к нему. Отсюда, восхождение в познании является некоторым результатом и продолжением развития и восхождения, в том числе и восхождения от восхождения в действительности в восхождение в познании, в мышлении. Но это не два разных восхождения, а одно в своем развитии как тождестве различий, как *лишь* различные выражения одного принципа, одной сущности (В движении мышления оно очищено от случайностей и частностей).

Само наше проникновение, углубление в суть восхождения есть восхождение в развитии в сфере познания. Раскрытие «механизма» восхождения не может осуществляться, как-то минуя восхождение в движении нашего мышления. Отсюда познание пути восхождения, логика мышления в движении познания в этом направлении должна строиться как восхождение.

Вопрос о природе общего рассматривается нами в разделе о развитии, и в частности о восхождении, не случайно. Дело в том, что в такой же мере, в какой без раскрытия сути развития, (в том числе и восхождения как обобщения) нельзя понять природу общего, нельзя получить полного выражения и самого развития в целом, раскрыть суть восхождения и его место в развитии без выяснения природы общего как продукта, результата обобщения в процессе восхождения в развитии.

Какова же природа общего?

Проще всего пойти по пути поисков общего в самой объективной действительности. Но такой путь, хотя и создает иллюзию безоговорочно материалистического подхода, на самом деле не является безоговорочно верным. Уже сама постановка вопроса, требующая ответа — есть ли общее в действительности *или* нет, предполагает ответ, который обрекает эту проблему на ошибочное решение. Тут это «или» неприменимо. Ни один материалист, не сходя с почвы материализма, не может категорически утверждать, что общее как таковое существует в действительности каким-либо чувственным образом, как-то наряду с отдельным или вместе с ним или даже в отдельных вещах и т. п. Никакого дома вообще как такового нет в действительности. Не существует и времени вообще и даже движения вообще и материи вообще как таковых в самой природе. Как считал Л. Фейербах, признание общего в объективном мире есть типичный объективный идеализм. Вместе с тем, ни одному настоящему материалисту не придет в голову утверждать, что общее возникает в голове в виде какой-то априорной формы человеческого разума, не имеющей объективного основания в самой действительности вне человека. Мыслительная форма общего, непременно должна получать свое содержание из сферы материального бытия (в котором, как мы знаем,

этого общего как такового нет). Как видим, ситуация складывается сложная и без диалектики этого вопроса не разрешить. По крайней мере обыденному мышлению здравого смысла тут делать нечего. Привычное «или — или» здесь только помеха.

Как бы пренебрежительно ни относились к категориям «бытие» и «ничто», как бы ни обзывали их гегельянщиной, но в решении данной проблемы без диалектики единства бытия и небытия не обойтись. Именно в такое положение единства бытия и небытия упирается природа общего.

Тщетно было бы искать общее, существующее в каком-либо чувственном виде, но вместе с тем мы не можем отказать ему в объективности. Ничего страшного не было бы даже в том, если сказать, что вышеупомянутый — дом вообще и т. п. есть формы человеческого разума. Главное — не считать эти формы человеческого разума *априорными, внеопытными, абсолютными* созданиями человеческой мысли, *бессодержательными* абстракциями. Объективное основание общности они черпают из самой действительности. Но вместе с тем остаются они как таковые формами человеческой мысли и искать их как таковые, бытующие в виде каких-то общностей в природе, было бы неблагодарной работой. Нужно быть наивным, недиалектическим материалистом, чтобы желать видеть общее как таковое в действительности, чтобы хотеть его воспринимать каким-либо чувственным образом.

А ведь именно к этому и стремятся те, кто ставит вопрос о *познании* общего органами чувств [25]. При такой постановке вопроса существование общего в объективности несомненно как и несомненно чувственное восприятие его. Вопрос для них лишь в том, каков «механизм» собственно отражения, передачи этого общего в сознание. На наш же взгляд, как раз исходные позиции такого рода постановки вопроса являются неверными. В самой основе такая постановка вопроса таит ошибку, предполагает ошибочное решение. Такая постановка вопроса о чувственном познании общего, предполагающая и предусматривающая непременно объективное существование общего самого по себе (которое остается только отражать, познавать), и поиски решения на этом пути, является типичной созерцательной точкой зрения и с самого начала выдает созерцательно-материалистические исходные позиции авторов. Те, кто ищут общее в виде чего-то существующего как такового в объективном мире, думают, что они последовательно стоят на позициях материализма. Ф. Энгельс предостерегал от такого понимания материализма. Он не раз подчеркивал, что искать, например, пространство и время как таковые в чувственном виде — безнадежное дело. Но как раз понятиям пространства и времени больше всего приходится терпеть извращения. Как говорит Ф. Энгельс: «Сперва создают абстракции, отвлекая их от чувственных ве-

щей, а затем желают... видеть время и обонять пространство» [8, 187]. Никак не хотят понять, что пространство и время как некоторое общее есть создание нашей головы, абстракция, форма человеческого разума. Другое дело, что это не априорная форма, как считал Кант. В действительности есть вещи, тела, осуществляющие себя, свое движение, превращение в пространстве и времени. Познавая вещи, мы имеем дело (чувственно) с определенной совокупностью метров и часов (сантиметров и секунд и т. п.). Именно на этом материале строятся наши представления, знания, понятия пространства и времени. Но последнее, имея объективное содержание в самой действительности в виде вышеупомянутой совокупности, выступает вместе с тем как нечто иное, нежели эта совокупность метров и часов. Без них понятия времени и пространства — ничто, не существуют, но и не сводятся к ним.

Такая внутренняя противоречивость выступает основой рассматриваемой проблемы. От нее не следует стремиться избавиться. Здесь дело обстоит так же, как и со всякой природой категорий. Никто не может сомневаться в объективности содержания категорий. Вместе с тем считать их объективно существующими как таковыми в природе — значит делать непоправимую ошибку.

Конечно, легче всего объявить все сущее объективно существующим и материальным. Это, обычно, и делается теми, кто довольствуется позицией наивного материализма. Но через такой абстрактный материализм легко прийти к идеализму. Фейербах, например, видел эту опасность и предостерегал от нее. Время, отвлеченное, отделенное от временных вещей, выступает, по словам Фейербаха, как абстрактное время. Объявление его объективно существующим материалист Фейербах считал типичным идеализмом и подчеркивал, что такое время вне временных вещей — бог. То же самое получается, по его мнению, если мыслить мир, совокупность всех действительных вещей, содержание мира, возникшим *в* пространстве и *во* времени [31, 613—628]. Это опасение Фейербаха вполне понятно. Если мы признаем существование общего объективно существующим как таковым в действительности, то назовем мы это абсолютной объективной идеей или нет, уже не будет иметь значения, суть остается той же самой; мы выносим в объективное, независимое от человеческой головы существование — абстракцию и придаем ей значение самостоятельной сущности.

Но Фейербах, как и все созерцательные материалисты, не может преодолеть в этом вопросе представления, по которому общее есть просто предикат от отдельных вещей, лишь общий признак, свойственный ряду вещей, который закрепляется в абстрактном мышлении индивидуума (абстрактного человека) [32, 626]. И эту односторонность невозможно преодолеть без

диалектики как теории познания и логики, без понимания сути практики, человеческой практической деятельности, без уяснения, что эта проблема касается не просто восприятия и понятий человека (абстрактного), а деятельного человечества.

Заметим, что нас интересует не сама проблема пространства и времени, а лишь вопрос, относящийся к природе общего. Разумеется, что объективность пространства и времени, объективность истинности понятий пространства и времени несомненна. «Учение о пространстве и времени неразрывно связано с решением основного вопроса гносеологии» [9, 166], и решается этот вопрос материалистически. Вместе с тем нельзя упускать из виду «различие между относительностью наших понятий о времени и пространстве — и *абсолютным* в пределах гносеологии противоположением материалистической и идеалистической линии в данном вопросе» [9, 173]. Путать или подменять одно другим нельзя. Ленин подчеркивает, что «одно дело вопрос о том, как именно при помощи различных органов чувств человек воспринимает пространство и как... вырабатываются из этих восприятий абстрактные понятия пространства,— совсем другое дело — вопрос о том, соответствует ли этим восприятиям и этим понятиям человечества объективная реальность, независимая от человечества» [9, 174]. Характерно, что В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», борясь с махизмом в вопросе об объективности пространства и времени, ссылается на авторитетное мнение Фейербаха. Тогда как Л. Фейербах, как мы знаем, возражал против признания объективно существующими пространства и времени *вообще*, как таковых.

В плане же понимания проблемы общего как проблемы движения (развития, превращения, отрицания) движения в действительности в движение понятий, проблема познавания чувственным познанием общего, вместе с ее трудностями, отпадает. Здесь вопрос о познании общего, предполагавший существование общего в каком-то чувственном виде, просто снимается. Он лишний. Вернее, вопрос о способности органов чувств постигать общее в смысле компетенции, суверенности чувственного момента в аппарате познания здесь приобретает совсем иной аспект. Исчезает при этом и трудность, возникающая в виде неразрешимого противоречия при показе того, как общее попадает из действительности в понятие, если чувственное познание не в состоянии схватить его, тогда как другого способа познания кроме органов чувств вообще не существует и миновать чувственную ступень в познании невозможно.

Независимо от того, что вышеприведенная постановка вопроса о познании общего отпадает, сама проблема должна все-таки решаться. В том числе нужно решать и вопрос о месте и роли чувственного познания в данной проблеме общего. Рассмотрим все по порядку.

На наш взгляд, если подходить к этому с позиций диалектического принципа развития, то общее, конечно, не «живет» в действительности как нечто чувственно существующее как таковое (как-то наряду с единичным), которое-де нужно найти и подвергнуть чувственному познанию наподобие того, как мы находим те или иные вещи и познаем их, делаем содержанием наших знаний. Не в том также дело, чтобы отыскивать в вещах сходное, обнаруживать и отвлекать сознанием общие признаки или свойства и обозначать их общими понятиями.

В самой природе действительно есть только вещи, формы движения и их превращения. Кроме вещей, форм движения в мире ничего нет и познавать больше нечего. Но познаются вещи лишь в движении, в превращении, развитии. И в этом превращении, развитии собственно и заключается суть и в конечном счете тайна рассматриваемого вопроса. Ибо как раз на превращении вещей, на их отрицании и существует («живет») возможность, предпосылка образования общего в содержании мышления, в содержании понятий. Эта возможность превращается с необходимостью в действительность, если появляется такой тип превращения, каким является человеческая деятельность, которая обеспечивает *развитие* превращения в действительности в превращение мыслительных форм (в факт сознания, которое, заметим, собственного развития не имеет) и, таким образом, опосредствует переход предпосылки в обнаженную чистую форму общности.

Каждая вещь, будучи внутренне противоречивой как единство того, что она есть и того, что она не есть, отрицает себя как данную. В ходе такого отрицания себя, своей данности, отдельности, особенности, каждая такая вещь, форма, уничтожая себя (но вместе с тем не уничтожаясь вообще), как бы приближается к противоположному своей отдельности — к общему[26]. Последнее только так и существует на отрицании, как некоторый непрерывный результат, «продукт» отрицания, превращения, оно как бы живет в исчезновении конечных форм, в бесконечном исчезании бесконечного множества конкретных форм, в превращении. Другими словами, в ходе превращения вещей друг в друга, когда при этом исчезает их особенность, отдельность, происходит обнажение того, что делает их лишь различными формами одного и того же. Это и выступает в конечном счете своего рода материальным «сырьем», объективным основанием для образования общих понятий соответствующей степени общности, основанием, говорящим о материальном объективном, а не априорном происхождении содержания мыслительных форм, понятий (которые всегда общие).

Но если в этом суть тайны природы общего, то раскрытие этой тайны находится в «руках» деятельности. Без человеческой *деятельности*, без субъективной практики, в сфере которой

все это происходит, никакое общее не обнаруживает себя. В том и заключается вся трудность в раскрытии природы общего, что упускается из виду роль человеческой деятельности. А это главное в данной проблеме. Сводя суть дела к чисто мысленной работе в поисках общих признаков, обрекают решение этой проблемы на неудачу. Вне деятельности ни о каком общем еще речи быть не может. Здесь происходит превращение предпосылки («сырья») в истинно общее, деятельность буквально участвует в *рождении* общего как такового, а не просто переносит его из объективной действительности целиком, где оно якобы существует в готовом виде, в содержание сознания. В самой ее сфере — материальной, человеческой, общественной, целенаправленной деятельности как бы формируется общность в ходе миллионного повторения, превращения и таким образом обобщения вещей. Вместе с этим происходит закрепление этой общности в понятии. (В самом этом процессе следует видеть развитие). Собственно деятельность осуществляет и превращения вещей, и обнаружение (через последнее) предпосылок и формирование общего. Практика общинного землевладения сделала больше для формирования самого понятия «общего», чем миллионы абстрагирующих голов индивидуумов. В известном смысле можно сказать, что и мышление происходит в сфере деятельности. В свою очередь, поскольку сознание фиксирует в соответствующей степени общности понятий получаемую в результате преобразующей функции деятельности общность, то в этом смысле можно сказать, что деятельность формирует и понятия, обеспечивает их объективным содержанием.

Продолжая мысль о природе общего как некоторого единства бытия и небытия, можно сказать, что становление общности и разрешение противоречия между бытием и небытием происходит именно в деятельности, которая опосредствует переход действительности в содержание понятий, в истину, в факт сознания.

Существующая до «вмешательства» деятельности предпосылка общего в виде взаимопревращения, отрицания и т. д. сама еще не есть общее, но обязательно предполагает свое дозревание. Она лишь начало, простота, клеточка, зародыш, необходимо предусматривающая свое продолжение, поступательность и доразвитие, доформирование. Происходит это с такой же необходимостью, с какой возникает в ходе саморазвития действительности и такая его форма как материальная человеческая деятельность, в сфере которой происходит доформирование. При этом очень важно помнить, что деятельность, в пределах которой все это происходит, выступает как материальный процесс, как форма движения материи, как один из типов материального движения. (Кроме прочего, это предохранит от угрозы априоризма и субъективизма). Объективность общего

ничуть не страдает, не снижается от признания того, что оно «рождается», «оживает» в сфере деятельности (материальной, общественной), а не до и вне ее — в природе самой по себе. Наоборот, только такое понимание является устойчиво материалистическим, в отличие даже от утверждения, будто общее существует объективно само по себе (и таким образом угрожает объективным идеализмом или даже спиритуализмом). Нетрудно заметить, что суть объективности общего в таком плане выглядит не совсем обычно. По крайней мере, с позиций созерцательного материализма и без диалектики это необъяснимо и непонятно.

Домарксовский материализм, который рассматривал чувственность сведенной только к объекту, а не как чувственную деятельность, не как субъективную практику, с таких созерцательных позиций безусловно не мог решить проблемы общего. Не могут ее решить и в наши дни те, кто не освободился от созерцательного понимания познания как простого элементарного отражения, отпечатка и т. п., кто не понимает, что познавать мир можно только делая его, переделывая. Такому простому созерцанию именно поэтому недоступна природа общности. Другое дело, *живое* созерцание. Но ведь суть *живого* созерцания как раз и заключается в том, что в его основе лежит как его содержание деятельность, субъективная практика (в отличие от простого созерцания, рассматривающего чувственность вне деятельности). Простое созерцание не в состоянии постичь общего по той как раз причине, что оно, не зная активной роли деятельности, не получает того основания, которое ложится в содержание общего в мысленной форме, и которое способно вызвать к жизни это общее как продолжение себя, как развитие себя.

Этим низводится познание до уровня почти животного отражения действительности. Животные ведь тоже видят вокруг все то же, что и люди (им присуща действительно чистая созерцательность, без малейшего налета разумности и в этом смысле они, по словам Гегеля, являются «чистыми физиками»), но им незнакомы закономерности вещей, соответственно, им недоступно общее, которое есть форма выражения закономерности, необходимости. И все потому, что они не обладают деятельностью, трудом. Без материальной человеческой деятельности, без превращения и создания вещей не вскрывается то, что является объективным основанием общего в мышлении, в общих понятиях. Поэтому мы и говорим, что общее находит свою действительность не просто в природе, а в практике, в деятельности.

Слова, понятия (которые, кстати, всегда общие), язык в целом, обязаны своим происхождением как раз труду. В ходе превращения вещей в практике, когда одно отдельное превра-

щалось в другое отдельное, обнажалось то общее, что позволяло осуществиться формированию общих понятий.

В результате деятельности возникали совершенно новые предметы, вещи, которых до человека не было и не могло быть. В этих новых, сделанных вещах получает воплощение в виде некоторой вещности и то самое «общее», что выступило основанием для превращения и «промелькнуло», «сверкнуло» в ходе превращения в субъективной практике. Эти новые, невиданные до человека вещи, заключающие в себе кроме прочего частицу человеческого духа, фантазии, и вызвали к жизни потребность выразить, зафиксировать в языковой, понятийной форме соответствующей степени общности ту предпосылку общего, которая в них получила выражение и воплощение. Последняя как бы находит свое второе рождение и вторую материализацию в языке (наряду с воплощением в сделанных вещах).

Важное место в рассматриваемой проблеме общего занимает правильное понимание деятельности как *субъективной* практики. Этого как раз никак и не могли понять домарксовские материалисты. Отсюда и беспомощность созерцательного материализма в решении рассматриваемого вопроса. «Деятельность» животных, о «созерцательности» которых только что шла речь, не субъективна. Они, не субъекты, не противопоставляют себя действительности. Им не присущ отлет от действительности, без которого невозможно противопоставление и невозможно никакое «я», никакой субъект. Характерно, что ребенок примерно до трехлетнего возраста тоже еще не говорит «я». Он не выделяет себя из окружающей природы, не противопоставляет ее себе и себя ей. Он как бы рассматривает и себя частью природы, называя себя в третьем лице: «Витя хочет бегать», вместо «я хочу бегать», «Витя идет», вместо «я иду», и даже, «пусть Витя возьмет игрушку», вместо «я хочу взять игрушку» и т. п. (В какой-то мере в этом даже можно усмотреть стихийный материалистический подход к действительности).

Все это говорит о том, что человек на первых порах еще не выделял себя как субъект, он еще не был развитым субъектом, не имел своего «я», не противопоставлял себя окружающей природе, не отрывал себя от нее, не совершал отлет от действительности. Это было обусловлено только низким уровнем деятельности, производства и соответственно незрелостью, неразвитостью отношений. Субъективное есть выражение отношений. На роль субъекта может претендовать лишь общественный человек, выступающий как совокупность общественных отношений. Животные не относятся. Они даже не сознают своего инстинкта, не выделяют себя из природы. Они не знают, кто они (собака не знает, что она собака). В конечном счете это объясняется тем, что они не имеют общественных производственных отношений. Последние же есть там, где есть материаль-

ная деятельность, производство. В субъективном, в отношении, в противопоставлении его как некоторого «я» к «не я», к окружающей действительности, и таким образом в гносеологической постановке вопроса, в гносеологическом отношении содержатся по сути общественные человеческие производственные отношения, рожденные процессом труда, производственной деятельностью.

Именно здесь начинается отлет от действительности. Здесь же рождается и общее. И этот отлет человек начинает делать в сфере самого материального производства вещей (которых до него не существовало). До делания таких совершенно новых, невиданных ранее вещей, нет причин для отлета от действительности. В этих же сделанных вещах, в том, чего не было раньше, заключается уже нечто такое, что является отлетом от действительности и что включается в синтез новообразования. Был камень и была палка, но не было камня, привязанного к палке, и, таким образом, орудия, у которого совершенно иные общественные и даже физические качества, чем те, что были у камня и палки, к которым не прикасалась рука человека. Это и не простое количественное суммирование имевших место ранее свойств, а совершенно новые качества и новые закономерности, которых до этого не было и которые возникли благодаря человеческой деятельности. Сама сделанная новая вещь, как и мысленные формы, содержанием которых становятся вызванные деятельностью к жизни (кстати, материальной жизненой потребностью) закономерности, отношения, свойства — есть отлет от действительности.

То, что все это вызвано именно жизненной материальной потребностью общественного человека, является показателем объективной необходимости таких возникновений. Кроме того, сам способ производства как бы включается в содержание и в суть сделанных вещей и даже является в некотором смысле определяющим как выражение объективной необходимости в ее развитии. Сделанные вещи и их закономерности в свою очередь органически «включаются» в развитие необходимости и позволяют последней продолжать ее развитие через себя.

Отсюда, мы можем, например, по найденным орудиям прошлого определять уровень развитости общественных отношений, имевших место в те далекие времена. Как говорят Маркс и Энгельс, ветряная мельница дает нам общество во главе с сюзереном, паровая — во главе с капиталистом. Точно так же можно было бы по орудиям труда более развитого уровня, чем наш, определить общественные отношения, которые имели бы место при них. Когда писатели-фантасты изощряются в изображении войн в разумных обществах различных звездных миров, обладающих колоссальными производственными достижениями, то они очевидно допускают неточность. Описываемый ими

грандиозный уровень производительных сил с необходимостью вызвал бы к жизни соответствующие такому уровню производства производственные отношения — сотрудничества и взаимопомощи, т. е. коммунистические отношения, не знающие эксплуатации, а следовательно, войн и т. п. По уровню развитости орудий производства мы можем судить не только об уровне социальной развитости обществ разных времен, но и об уровне развития человеческого сознания, которое нашло свое овеществление, материализацию (посредством соответствующего уровня деятельности) в сделанных орудиях труда, т. е. можем судить об уровне культуры в целом. Вышеописанное извлечение возможно благодаря тому, что в каждом акте деятельности на протяжении всей истории происходило такое воплощение. И это получило некоторое закрепление и выражение в филогенезе развития общества как развития истории производственной деятельности, производителей материальных благ, способа производства, техники, культуры. То же самое происходит в каждом акте деятельности и в онтогенезе в наши дни. В этом смысле мы имеем «повторение» того же, что исторически возникло в начале данной поступательности и получило развитие в истории общества. Мы не будем подробно останавливаться на том, что при этом в каждом таком процессе деятельности происходит не только некоторое вскрытие нового и его воплощение, но одновременно и вскрытие воплощенного ранее, синтез его с новым и затем опять-таки воплощение, а рассмотрим лишь некоторые стороны, касающиеся природы становления общего, что в свою очередь необходимо нам для понимания сути восхождения.

В отличие от созерцательного материализма, диалектический материализм считает, что человек (общественный человек, как совокупность общественных производственных отношений, а не просто индивид) не может познавать действительность, не изменяя ее. Делая нечто предметом своего познания, человек должен сделать его предметом своей деятельности. Не будучи предметом деятельности *общественного* человека, вещь не выступает как объект, как предмет. Простое созерцание окружающей действительности, не сделанной предметом субъективной практики, не дает еще подлинного познания действительного положения вещей. Созерцательность не знает настоящей природы вещей кроме прочего потому, что не нарушает их, не подвергает отрицанию, превращению.

Но для чего нужно «разрушать» сами вещи, чтобы получить верное их отражение?

Дело в том, что в процессе познания мы получаем истину. Принципиальной разницы между вещью в себе как самой по себе и тем, что является в содержание знания, в истину, как известно,— нет, но некоторая, непринципиальная разница все

же есть. Само движение действительности в факт сознания есть *развитие*, продолжение развития самой действительности. Итог уже этого развития не совсем то же самое, что было в исходном пункте. И в ходе процесса развития, называемого отражением (в диалектическом смысле слова), происходит как бы «переработка» самой действительности, в итоге чего в содержании знания получается результат, имеющий налет истины.

Содержание мысленных форм выступает уже не просто как вещи сами по себе, а как подвергнутые отрицанию, обнаженные, исчезающие вещи. Лишь такие подвергнутые отрицанию и к тому же отрицающие себя вещи в состоянии «перейти» в форму мысли в виде ее содержания как некоторого общего. При этом свою отрицательную суть они не теряют, пребывая в мысленной форме. Такое содержание продолжает сохранять себя в форме общего в каждый данный момент лишь постольку, поскольку оно есть отрицание. Оно существует как отрицание исчезающего отдельного, больше того,— как двойное исчезание исчезания. Обеспечение этого содержания в мыслях осуществляется деятельностью. Она опосредствует собой переход, движение действительности в истину и на этом пути формирует общее. Для этого вещи, идущие в содержание мысли, в истину в принципе должны перестать быть собой в действительности, чтобы стать *собой* в мысли.

Мы уже знаем, что в самой действительности вещи как формы движения выступают как отрицания себя. В таком отрицающем себя виде им нужно и войти в содержание знания, даже оставаться там в таком виде, иначе верного отражения не будет. Но сам факт движения в истину ведь тоже есть развитие, и в свою очередь — отрицание, отрицание уже самой отрицающей себя вещи. Вот это отрицание в самой действительности и затем отрицание этой самодвижущейся, самоотрицающей себя вещи и схватывается деятельностью. Вернее, деятельность не схватывает, а буквально «проделывает» все это и притом в очень короткие сроки, несравнимые с естественным превращением самих вещей. Многократные превращения вещи в процессе труда, производства, быстро проделывают превращения, переходы от одной единичности к другой и обнажают общность различных форм, вскрывают всеобщие связи, единство многообразия, отождествляют различия и т. д. Отрицание самой вещи дает предпосылку общего, а отрицание уже этого отрицания дает нам действительное положение вещей в самой действительности, но уже в содержании знаний, в форме истины, в форме общего. Переставая быть собой под действием деятельности, вещь, отрицая себя как данное отдельное, этим обнаруживает свою общность, «живущую», как мы знаем, на отрицании, исчезании вещей. Поскольку вместе с этим происходит не только отрицание самой вещи, а и подвергается отрицанию уже

это отрицание, то одновременно начинается и движение (направленное) в содержание соответствующей общности понятия, в истину.

В этом отношении очень интересным является замечание Гегеля о том, что самое разумное, что может сделать ребенок, так это сломать игрушку. И действительно, для удовлетворения потребности в формировании разума ребенку как раз и не хватает объективного содержания для образования общих понятий. Соответствующую общность он находит, сломав игрушку, переделав ее. Обломок игрушки (например, парохода), потеряв свою жесткую определенность, может в руках ребенка стать и автомобилем, и самолетом, и человеком и т. д. до бесконечности, что нельзя было сделать с целым корабликом, очень похожим на настоящий, который сковывал своей однозначностью разумную деятельность, не давал простора мысленному творчеству, не обнажал тождество различий. Так ребенок через уничтожение, превращение вскрывает действительное единство многообразия вещей, бесконечное в конечном, устанавливает связи, отождествляет различия и таким образом приближается к сущности вещей. Своим упорным стремлением (к удивлению взрослых) играть с какими-то неопределенными обломками, железками и т. п. ребенок как бы спасает свое духовное развитие. Для нас все это представляет интерес еще и потому, что ребенок повторяет, примерно, то же самое, что и первобытный человек, который в ходе своей деятельности добывал «сырье» для образования общих понятий, для развития разума. Необходимейшим условием для этого, а также для образования языковых форм (которые всегда общие), для создания новых вещей, творчества, является нарушение себе равности вещей, окружающих человека.

Но деятельность, как мы видим, не просто разрушает существующие в природе вещи и этим ускоренно обнажает общность (не «зряшное» отрицание, конечно, имеется в виду). Она же устанавливает общность, «тождество» бытия и мышления, обеспечивает движение общности действительной (хотя не существующей в чувственной форме как таковой, но зарождающейся в ходе исчезновения, превращения вещей и затем поступательно развивающейся) в содержание знания, в истину, в общность мыслительную, понятийную. Когда в ходе деятельности создаются совершенно новые вещи, которых не было в самой действительности до человека, но которые вместе с тем гармонично «вписываются» в систему связей, взаимодействий и закономерностей вещей в природе, которая вне нас, то эти сработанные человеком вещи, будучи сами продуктом некоторого синтеза сознания (нашедшего свою материализацию в данной вещи) и природы (нашедшей одухотворение в этой вещи), своим этим естественным, нормальным включением во всю универсальную

мировую взаимосвязь раскрывают и выражают тем тождеством (общностью), которое заключено в них, а также тождеством их самих с одной стороны и природы — с другой, «тождество», общность, диалектическое единство бытия и сознания. Предельная общность, господствующая в действительности в виде тождества всех вещей, реализуемого через их взаимопревращение, исчезание, и т. д., раскрывается через установление (посредством деятельности) связи, тождества между самой общностью и предельно всеобщим понятием о ней. Другими словами, в деятельности происходит и отождествление различий самой действительности и отождествление этого, полученного тождества с мышлением о нем. Разумеется, что как и всякое диалектическое тождество это тождество остается тождеством различий, т. е. остается противоречием, выступающим этой своей противоречивостью способом существования данной сущности.

В свете рассмотренной роли деятельности в формировании общего, уже несколько по-иному выступает и упомянутый ранее вопрос о месте чувственного познания. Становится ясно, что можно говорить о месте чувственного в познании вообще, о связи чувственного и деятельности, но, отнюдь не «о чувственном познании общего». Действительно, то, с чем имеют дело и только и могут иметь дело органы чувств, это вещи, тела, формы движения и их превращения. Но происходит освоение всего этого в пределах деятельности как субъективной практики. Это делает такое освоение не просто созерцанием, а *живым* созерцанием. И как мы знаем, превращая вещи, тела друг в друга, деятельность в конечном счете обеспечивает превращение их в содержание мысли, в истину, в содержание знания. Обеспечивая образование понятий, деятельность этим самым обеспечивает движение действительности (превращающихся вещей) в движение мыслительных форм. Но это движение представляет собой сложный процесс. Оно — развитие и именно *движением мыслительных форм* становится не сразу. Тому, что добыто органами чувств, еще только предстоит стать движением форм мысли. При этом, мы прежде всего получаем единичное и уже потом и вместе с этим происходит восхождение в общее. Притом, не следует думать, что в выражении «мы получаем» кроется мысль о том, будто единичное существует само по себе, как таковое в природе, в отличие от общего, которое существует в сознании. Такое понимание было бы не меньшим извращением. Никакого такого разделения, конечно, нет.

Самого по себе, существующего в действительности и чувственно познаваемого нет не только общего, но и единичного. Вещи, тела, *охватываются нами* прежде всего как единичные. А это вовсе не одно и то же, что и существование единичности как таковой в природе. В самой действительности есть вещи,

формы движения, которые сами по себе (до того как стали объектом познания, предметом деятельности и затем содержанием понятия, истиной) — никакие ни единичные и ни общие, и ни сумма того и другого. Лишь вырывая познанием, деятельностью вещь из единой всеобщей связи, *мы получаем* ее уже как некоторое единичное. Не без этого нашего вмешательства и раздвоения вещь предстает в такой односторонности, ограниченности как единичное, хотя теперь как раз именно она сама в ее объективном существовании является единичным. Важно понять, что не мы своим познанием делаем, создаем единичность, а обнаруживаем ее в самой действительности. Но непременно *обнаруживаем*. Здесь дело обстоит так же, как и в вопросе об истине. Объективная истина есть содержание знания человека (человечества). Этим содержанием знаний в конечном счете является объективная действительность, которая сама по себе без субъекта познания еще не истина, а просто объективная реальность. Всякая попытка избавиться от такой противоречивости, отдать предпочтение одной из сторон — объявить, что объективная истина — это объективная реальность или — истина это знание, отражение (как предлагал Богданов) будет непоправимой ошибкой.

В действительности есть взаимодействие вещей, связь, превращение, движение, развитие, противоречие. В ходе познания такой действительности это познание как движение, развитие идет таким образом, что мы получаем сперва некоторую абстрактную односторонность и только потом уже «выравниваем» ее и с помощью логического, теоретического, понятийного мышления, с помощью категорий «единичное» и «общее» приходим к разрешению возникших таким образом противоречий и к постижению второй стороны единства противоположностей и, наконец, к постижению *единства*, тождества противоположностей в целом, соответствующего действительному положению вещей. Следовательно, сама вещь при всей своей внутренней противоречивости (единство того, что она есть и того, что она не есть) предстает перед нами прежде всего только как то, что она есть. Уже этим мы получаем неизбежно односторонность, ибо от нас скрытым остается то, что она «не есть», а с этим и всеобщая связь. Другими словами, это можно было бы назвать вырыванием вещи из всеобщих связей. При этом мы получаем вещь в некоторой односторонности — со стороны ее конечности, себе равности, отдельности и т. д., т. е. *некоторую единичность*. Сторона бесконечности, общности остается пока неизвестной. Стремясь получить полное знание о вещи и восстанавливая ее связи (в том числе всеобщую связь), мы вместе с тем как бы восполняем и «утраченное», в результате нашего же раздвоения, в результате вырывания вещи из всеобщих связей в односторонности. И это недостающее до пол-

ного отражения есть как раз то, что дает содержание категории общего.

Нетрудно заметить, что пытаясь раскрыть особенности сути той же единичности, мы неизбежно прибегаем к помощи категориального аппарата. Это вполне естественно, ибо природа, место и роль диалектических категорий, которыми являются рассматриваемые нами "единичное" и «общее», более чем что бы ни было другое должны раскрываться через сами диалектические категории. Ведь мы затронули фактически сферу познания самого «механизма» процесса познания, а следовательно и восхождения, включая и образование всеобщих категорий «единичное» — «общее». Отношение этих категорий и движение одной в другую, переливы и т. д. будет аналогом и вместе с тем итогом, выражением собственно «механизма» *восхождения* от единичности в общее в процессе познания вообще. Поэтому мы без них не можем обойтись при анализе сущности восхождения. Как только мы заговорили о единичном, то сразу же оказались в сфере этих категорий, и притом обязательно обоих — «единичного» и «общего». Каждая из них имеет смысл только по отношению к другой, а не сама по себе. Диалектическая природа их связи такова, что они только и существуют во взаимопроникновении и взаимовыражении. Встав на путь раскрытия сути единичности, мы моментально оказываемся втянутыми в суть общего, в процесс раскрытия сущности отношения и превращения единичного в общее и разрешение их противоречий.

Этим же путем происходит фактически восхождение, развертывающее движение в общее, а также раскрывающее суть природы общего. Мы получаем единичное в результате вышеописанного раздвоения противоречивости вещи и фиксирования такой односторонности в понятии. Но на этом процесс восхождения не прекращается. Единичное не самоцель, это только полпути к раскрытию внутренней сущности. Оно не имеет самостоятельного значения и с необходимостью продолжает свое развитие и осуществление превращения в свою противоположность — в общее. Такое продолжение движения на пути к разрешению противоречий и установления диалектического тождества противоположностей обеспечивается раздвоением путем отрицания теперь уже зафиксированной в понятии единичности, установлением с помощью этого отрицания внутренней связи между единичным и общим. Таким образом приходим к раскрытию не только сути общего, как ее (единичности) своего другого, противоположного, но к установлению соответствия содержания нашего знания с действительной сущностью природы единства единичного и общего. И путь к этому лежит только через восхождение в сфере мысли, через раздвоение уже полученного первого понятия.

Повторяем, что само восхождение, происходящее в процессе стихийного познания вещей, обнаружения общих связей и фиксирования в общих понятиях происходит независимо от того, знают ли люди «механизм» этого процесса восхождения или нет. Любой другой случай познания, а не только специальное познание собственно данного единства противоположностей «отдельное» — «общее», выступает как восхождение и установление единства отдельного и общего. Но нас ведь интересует познание самой природы общего, т. е. сущностная сторона дела и осознание ее, а это значит постижение самого «механизма» восхождения в общее. Процесс, «механизм» такого осознания собственно и есть само восхождение в общее. В ходе этого процесса происходит обнажение и обнаружение его внутренней сущности с одновременным фиксированием его в форме движения осознания. Получается, что, когда такую же операцию мы проделываем с восхождением в ходе познания, раскрытия самой природы общего и природы превращения развития из единства противоположностей в действительности в тождество противоположностей единичного и общего в сфере сознания, то этим самым мы раскрываем сущность собственно данного аппарата восхождения с помощью самого этого аппарата, распространенного на самого себя. Прослеживая ход восхождения в процессе углубления познания в сущность самого процесса углубления как раскрытия общего через отдельное и т. д., можно видеть, что этим самым осуществляется углубление в ход самой сущности восхождения как принципа.

Независимо от того, какие категории мы избрали для раскрытия движущейся материи с той или иной стороны, сам процесс проникновения в сущность данной стороны все равно будет движением восхождения от единичного в общее. То же самое происходит и тогда, когда задачей постижения является сама природа единичного и общего. Восхождение осуществляется все по тому же диалектическому принципу. Понятие, в котором зафиксирована вещь в односторонности, подвергается мысленному раздвоению. Если мы имели в результате вырывания и закрепления в понятии некоторое отдельное (соответственно конечное, частное, покой, форму, явление, дискретное и т. п.), некоторую конкретную форму существования материи, то в соответствии с его внутренней противоречивостью (односторонность которой нами схвачена в рассматриваемом понятии), для вскрытия ему противоположного вводится противоположное первому понятие. Разумеется, что вводится, как мы уже знаем, не просто другое понятие и не рядом с первым, а такое, которое по отношению к первому было бы *его* другим, другим первого, проникающим в него, находящимся в нем, отрицающим его, противоречащим ему и таким об-

разом утверждающим его. Оно должно отрицать первое, снимать его, но этим самым устанавливать связь с ним, утверждать тождество противоположностей. Точно так же, как без отрицания нет движения в действительности, так без отрицания этого отрицающего себя действительного движения нет движения в истину, ибо без этого не будет продолжения движения действительности в движении мысли, не будет мысленного соответствия действительному положению вещей.

Таким противоположным понятием по отношению к рассматриваемому нами некоторому отдельному является общее. Это вторая, противоположная сторона первого, но находящаяся не рядом с ней, а в ней самой, во взаимопроникновении и взаимовыражении с нею. Задача заключается в том, чтобы в мысли довести до тождества эти противоположности и получить такое знание, которое не абсолютизировало бы ни одну из сторон, и заключало в самом себе диалектическое единство. Вместе с этим отождествлением происходит отождествление, приведение в соответствие полученного результата с действительным, противоречивым в своей сущности положением вещей. Так мы приходим к познанию действительной диалектической (противоречивой) сущности рассматриваемого явления. Поэтому, если нас, например, интересовал вопрос, что собой представляет материя в плане взаимоотношения отдельного и общего, то после такого теоретического диалектического логического анализа истина будет в том, что «...**отдельное есть** *общее*»... («мы не можем ведь принять, что есть некий дом (вообще) наряду с отдельными домами»). Значит противоположности (отдельное противоположно общему) тождественны: отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д. и т. д. Всякое отдельное тысячами переходов связано с другого **рода** отдельными (вещами, явлениями, процессами) и т. д. [12, 359].

Именно таким образом мы получаем выраженное в мысленной форме отражение действительности во всей ее сложности, во всем богатстве — в противоречивости без какой бы то ни было односторонности, без малейшего сведе́ния к одной из сторон, без какой бы то ни было абсолютизации [27].

Таким же должен быть метод диалектического («диалектика и *есть* теория познания...» [12, 360]) рассмотрения любой стороны действительности вообще. Если движущаяся материя интересует нас со стороны, например, непрерывности и прерывности, то мы получим примерно ту же диалектическую кар-

тину. Прерывное есть непрерывное (мы не можем ведь принять, что есть некая непрерывность наряду с дискретными вещами). Значит противоположности (дискретное противоположно непрерывному) тождественны: дискретное не существует иначе как в той связи, которая ведет к непрерывному. Непрерывное существует лишь в дискретном, через дискретное. Всякое дискретное есть (так или иначе) непрерывное... и т. д. и т. п. [28].

Как видим, этот *результат* есть противоречивость в диалектическом смысле слова. Но именно так надо мыслить, таким должно быть содержание знания, истины. Истина не может не быть внутренне противоречивой. На то она и *процесс*. Задача заключается в том, чтобы уметь мыслить именно внутреннюю диалектическую противоречивость, а не ставить во взаимоисключение или рядополагание противоположности, сводя их к различиям, несоответствиям и т. п. отношениям внешнего порядка, зафиксированным в различных, не обладающих тождеством определениях понятий. Мы в мысли должны удерживать эту противоречивость доведенных до тождества противоположностей в ее такой, как любил говорить В. И. Ленин, «живой жизни», в ее пульсации, в возникновении и одновременном исчезании, во взаимопроникновении противоположностей, взаимовыражении, в разрешении. Вообще, получив то или иное понятие, диалектик не может иначе его воспринимать как внутренне противоречивое. Он моментально мыслью «рассекает» его на взаимоисключающие противоположности, которые в своем взаимоисключении доводятся до тождества, подвергает его внутреннему отрицанию, но так, что оно обнажает себя, «истребляет» себя, но вместе с тем утверждает, сохраняет как некоторое положительное (через отрицание) и выступает как более обогащенное. У него понятие живет, движется, играет, превращается, разрешается, «страдает», «обновляется». В этом удерживании в мысли противоречивости, тождества, единства и борьбы противоположностей, видимо, и заключается суть того, что можно назвать диалектическим мышлением.

Разумеется, что элементарному бытовому мышлению, привыкшему к однозначному решению, тщательно профильтрованному через «или-или», все это непривычно. Оно предпочитает остановить то, что в действительности является процессом (а то и совокупностью процессов), раз навсегда зафиксировать его в определении в таком остановленном виде. Диалектика же это не устраивает. Он тоже знает, что мысленное отражение неизбежно несколько приостанавливает процесс, омертвляет, ограничивает его, схватывает в односторонности. Но он знает также, что это огрубление преодолимо. С помощью теоретического мышления он производит диалектическую «обработку» полученного понятия. Через раздвоение уже этого по-

нятия на противоположности и доведение последних до тождества, происходит проникновение в противоречивую природу понятий. Их как бы «возбуждают», заставляют быть подвижными, релятивными, и этой подвижностью отражать подвижность, релятивность действительных процессов. Этим самым не только производится как бы расковывание, деабсолютизация того, что получило ограниченное выражение в содержании понятий, но и восстановление в отражении подвижности того, что существует в действительности и что является по сути процессом, но схваченным в ходе познания в неподвижности, а вернее, со стороны себе равности. Таким образом, диалектик не «опускает руки» перед неизбежным ограничением, накладываемым природой познания, не страшится его и находит способ выразить движение в логике мысли. Для этого он не боится отказаться от однозначного определения и заменить его системой рассуждений, противоречивых, релятивных, гибких, обломанных, не цепляется за каноны элементарного способа мышления с его традиционной формально-логической «ясностью», преодолевает его ограниченность, не боится признать, что такой способ мышления имеет ограниченную (не в количественном смысле, а в диалектическом) сферу применения.

Кстати, все необходимое для преодоления вышеупомянутой ограниченности существует в природе самой мысли, а точнее в природе движения вообще, включая и движение мысли и даже, как увидим ниже, в той самой природе ограничения, которое, оказывается, работает не столько как просто ограничитель и некоторая «помеха» познанию внутренней сущности движения, как это кажется на первый взгляд, сколько как необходимый элемент самораскрытия движением своей сущности, «предусмотренный» самой природой движения вообще и его такой формой, в которой оно идет в форму истины, в форму знания.

Нужно не забывать, что движение — это противоречие и что в этом суть движения. Противоречие — это все. В нем заключается и тайна ограничения в такой его форме, каким является познание как движение (продолжение) действительного движения в движение мыслительных форм, и тайна преодоления и снятия этого ограничения. Последнее само есть противоречие и собственно ограничением, огрублением в привычном смысле слова как что-то нежелательное и «нехорошее» только кажется, как кажутся мышлению здравого смысла, обычно, помехой и чем-то абсолютно отрицательным всякие противоречия вообще. Другими словами, если не сводить рассматриваемую противоречивость к внешней противоречивости, к какому-то несоответствию и т. п., то в природе того, что выступает на поверх-

ности как ограничение, можно видеть глубокий смысл внутреннего развертывания движения действительности в движение мысли.

* *
*

Здесь уместно вернуться к вопросу о роли чувственного момента в познании в связи с раскрытием природы общего. Напомним, что его обычно ставят в категорической форме: познается ли общее чувственным образом или нет. Одни считают, что да, иначе как же оно из действительности попадает в мышление, которое всегда есть только отражение и всегда только — действительности. Самой такой постановкой вопроса предусматривается безоговорочное признание существования общего в природе в чувственном виде как самостоятельной сущности, которую остается только находить и подвергать познанию непосредственно чувственно, ибо познание чего бы то ни было возможно только начиная с чувственной его (познания) ступени. Когда выражается уверенность, что чувственная сущность познания в состоянии непосредственно постичь общее, то этим, на наш взгляд, переоцениваются ее возможности.

Другие считают, что общее не познается чувственным образом. В такой категорической форме, пожалуй, такое утверждение тоже неверно, неточно. Если же при этом подразумевается невозможность непосредственно чувственным образом постичь общее, в том смысле, что сама начальная чувственная ступень познания без продолжения и довершения в виде теоретического абстрактного мышления не может дойти до выражающейся в форме общности сущности, необходимости вещи, а не в смысле принципиальной непостижимости общего, то с этим можно согласиться.

Познание всегда осуществляется посредством органов чувств. И как-то миновав их, познавать невозможно. Вместе с тем, если непосредственно чувственным образом что-то не усваивается (например общее), не обеспечивается его постижение иначе как теоретическим мышлением, то как оно попадает в сферу теоретического абстрактного мышления, которое самостоятельно, как-то минуя органы чувств, контакта с действительностью не имеет?

Выше говорилось о переоценке роли чувственного познания, но не меньшая угроза возникает и от его недооценки. Чрезмерные нападки на односторонность получаемого в начальном акте познания и ограниченность возможностей чувственного аппарата могут создать впечатление, что авторы таких утверждений собираются сущностную сторону вещей познавать с помощью теоретического мышления, как-то минуя

чувственную ограниченную некомпетентную ступень, которой недоступна эта сущность. Но если все существующее познается не иначе, как посредством органов чувств и чувственную ступень миновать невозможно, то получается, что часто раздающиеся порицания в адрес этой начальной ступени познания выглядят как согласие с тем, что из-за ее ограниченности мы можем так и не познать сущности вещей. И действительно, если, минуя ее мы познавать не можем, а она дает неполноценное отражение действительности, то скептические выводы напрашиваются сами собой.

Здесь как раз и необходимо знание места и роли регресса в развитии, чтобы не только не абсолютизировать ограниченность чувственного момента познания, но и видеть необходимость этой ограниченности для полного глубокого познания сущности вещей. Естественность и необходимость этой ограниченности нетрудно понять, если познание считать не чем-то самостоятельно и параллельно с действительностью существующим, которое прикладывается к бытию, и не чудесной случайностью, появившейся рядом с развитием природы или над ней, не результатом случайной игры природы и сочетания исключительных обстоятельств, а исходить из того, что оно рождено самой природой, в ее саморазвитии, как ее продолжение, как ее другое и для нее самой, как продукт самого развития природы, итог ее и вместе с тем продолжение, наконец, как такое движение (такой его тип), через которое продолжает себя дальше, реализует движение вообще как необходимость. В этом плане познание как продолжение движения находится во внутренней противоречивости с действительным движением (продолжением которого оно является) и выступает с ним, как тождество противоположностей, во взаимопроникновении, взаимовыражении.

Нужно сказать, что эта теоретико-познавательная, гносеологическая противоречивость, доходящая до тождества, как бы переносится в само познание, в его «способ существования» и остается в нем, в его «механизме». Каждый акт познания есть в известном смысле превращение материального в факт сознания (и решение гносеологического вопроса отношения бытия и сознания). И исторически, и в каждом данном процессе познания, теоретическое мышление обязано своим «рождением» чувственной ступени. Оно возникает только из него, строится на нем и опирается на него. Причем обязано оно своим возникновением в не меньшей степени ограниченности чувственного познания, чем совершенству его. Эта ограниченность продолжает свою необходимую функцию и в онтогенезе познания. Без этой ограниченности, которая вполне соответствует противоречивой природе вещей, природе прогрессивно-регрессивного развития и порождена в конечном счете этой природой, невозможно было

бы рассчитывать на вскрытие самой такой природы вещей. Как это ни покажется странным, но именно без этой ограниченности в виде недоступности органам чувств сущностной стороны вещей невозможно проникнуть в безграничную, неисчерпаемую сущность вещей. Эту ограниченность нужно рассматривать не как неизбежность, достойную сожаления, не как недостаток, препятствие на пути познания сущности, а как необходимость и преимущество. Для того, кто знает суть и место консервативной стороны диалектики, в этом нет ничего удивительного.

Если же ограниченность начальной ступени познания не считать чем-то зловредным или печальной неизбежностью, от которой желательно было бы избавиться, а рассматривать ее как необходимость в познании, которую вместе с ее результатом миновать невозможно, то выход нужно искать в этом результате. Подвергая анализу получаемую чувственным познанием односторонность (конечность, отдельность и т. д.), мы должны проникнуть в недоступную ему общность, бесконечность и т. п. И оказывается действительно можно получить сущность вещей на том ограниченном материале, который дает это чувственное познание. И, как мы знаем, для этого нужно подвергнуть теоретическому анализу уже само понятие, в котором фиксируется полученная в действительности посредством органов чувств сторона отдельности, частности, конечности и т. д. Односторонность такого первого понятия для того и нужна, чтобы, подвергнув его отрицанию, высечь из него искру сущности действительной вещи (ее внутреннюю противоречивость, доведенную до разрешения и, значит, до подвижности). Дальше идет знакомая картина. Заключающуюся в первом понятии и зафиксированную определением в нем односторонность мы подвергаем раздвоению и приходим к вскрытию другой стороны, неизвестной чувственному познанию. Но это еще не все. Нужно довести уже эти, полученные от раздвоения противоположности до разрешения и таким образом до тождества, и в результате получим мысль о вещи, соответствующую действительному положению вещей во всей его противоречивости, подвижности. Этим установлением тождества, раздвоенного в понятиях, мы приходим к тождеству тождества противоположностей в мысли к тождеству противоположностей в действительной вещи, ранее раздвоенной деятельностью и зафиксированной чувственным образом в односторонности в понятии.

Это возможно благодаря тому, что указанные противоположности, составляющие единство вещи и схватываемые категориями «конечное—бесконечное», «отдельное—общее», «относительное—абсолютное», «дискретное—непрерывное», «покой—движение» и т. п., являются противоположностями, составляющими собой внутреннюю противоречивость, т. е. не различными сущностями, а сторонами одной и той же сущности, сторонами

единства, тождества противоположностей, находящимися во взаимопроникновении, взаимовыражении. Поэтому, когда мы говорим, что «ограниченное» чувственное познание вырывает из неделимого единства противоположностей одну сторону, которая фиксируется в соответствующем понятии, и получаем эту сторону в виде некоторой односторонности (например, конечность, отдельность, случайность и т. п.), то это вовсе не значит, будто произошел какой-то абсолютный разрыв этих сторон, одна из которых пошла в содержание знания, а другая осталась в предмете отдельно, не охваченной познанием.

Чувственное познание просто не знает другой стороны, не видит ее, не в состоянии видеть и прежде всего потому, что ее там нет в таком, привычном для чувственного познания «видимом» виде, оно не знает взаимопроникновения, тождества противоположностей и довольствуется раскрытием одной стороны, знакомством с одной стороной. Фактически же в этой известной ей стороне, получившей фиксированное выражение в понятии, заключена обязательно ее другая сторона. Она скрыта, недоступна чувственному, но она уже есть (в неразвитом виде, в виде зародыша, возможности, предпосылки) в той самой стороне, которая пришла, благодаря чувственному познанию, в представление (мы выше рассматривали, как это осуществляется в ходе деятельности) и нашла одностороннее закрепление в понятии. Чувственное познание само не вскрывает сущности, но обеспечивает все, что необходимо для постижения ее теоретическим мышлением. Оно способно обеспечить для теоретического логического мышления связи, выступающие для последнего своего рода «сырьем». Теоретическое мышление, имея дело с тем, что ему «поставляет» чувственное познание, подвергая уже это первое понятие отрицанию и раздвоению, «извлекает» эту вторую сторону из первой. Затем, установив тождество этих раздвоенных противоположностей (что осуществляется тем же самым отрицанием, которое в диалектическом смысле есть связь, единство), оно приходит к отождествлению уже этого полученного внутренне противоречивого знания, истины с действительным положением вещей в самой действительности, с его внутренним тождеством противоположностей.

Нужно иметь в виду, что каждая из сторон имеет значение стороны лишь постольку, поскольку есть другая ее сторона, без другой теряет смысл стороны и становится сама единством противоположностей. Стоит ее только вырвать из вышеупомянутого единства, и мы получим ее свое единство противоположностей. Именно такое единство противоположностей уже как конкретное тождество мы и получаем, подвергая отрицанию (раздвоению и доведению до тожества) односторонность первого понятия.

Но такое отрицание его и результат «расщепления» будет

уже *вторым отрицанием,* отрицанием первого отрицания, осуществленного в результате раздвоения самого предмета действительности и абсолютизации одной из сторон в понятии.

В первом раздвоении, роль раздвоителя единого сыграло чувственное познание своей ограниченностью, односторонностью. Этим оно подготовило продолжение познания (развитие познания, продолжение развития) в сущность вещи (углубление, восхождение и т. д.). Этим же был осуществлен «перенос» в понятие отрицания самой движущейся (отрицающей себя) вещи, отрицания, в котором или на котором как на исчезании вещи «живет» момент всеобщей связи, предпосылка общего.

Второе отрицание выступает уже как отрицание понятия (его внутреннее, а не внешнее отрицание), в котором таится возможность общего. Раздвоение понятия и затем доведение (в мысли) до тождества и этим до тождества с действительностью осуществляется с помощью теоретического мышления и находится в сфере понятийного логического постижения сущности.

Это тождество противоречий — знания с действительностью (=отражение) выступает как своего рода «возврат» в действительность, но уже с раскрытием сущности последней как единства противоположностей. Обеспечивается оно отрицанием отрицания, где второе отрицание, как мы видели, заключается в раздвоении первого понятия и разрешении в тождестве (непосредственно обеспечившее этот возврат), а первое отрицание то, которое получено было благодаря ограниченной природе чувственного познания, схватывающего предмет в односторонности и раздваивающего его.

Не будь этой раздваивающей работы с самого начала познания, обеспечиваемой чувственным познанием и его односторонностью, ограниченностью, теоретическому мышлению нечего было бы делать, ибо не было бы той предпосылки («сырья») общего, которое подготавливает для теоретического логического мышления чувственная ступень своим первым отрицанием, не было бы отрицания отрицания, не было бы развития познания. Да и само теоретическое мышление не возникло бы, сущность вещей оставалась бы непознанной. Познаваемость (принципиальная) природы действительности заключена в самой природе познания и в конечном счете в самой природе, отражением которой является не только все, что отражает познание, но и сама природа познания, которая собой и самим своим существованием отражает также и эту способность принципиальной возможности адекватного отражения.

Следовательно, когда говорят об отрицательной особенности рассудка, которая выступает как неспособность постичь предмет во всей его диалектической сложности, с этим можно согласиться, но с оговоркой, что отрицательность понимается в

диалектическом смысле, т. е. не как скептическое, не как зряшное отрицание, а как заключающее в себе положительный момент. С этих же позиций предусматривается преодоление ограниченности рассудка.

Просто ругать рассудочное мышление за его ограниченность не стоит. Не имеет смысла порицать что-либо за то, чем оно является по своей природе и в чем, собственно, заключается его роль и назначение. Плохо не то, что рассудок ограничен, а то, что на его ограниченном уровне останавливают познание, желая, между тем, проникнуть в сущность вещей.

Вопрос не столько в признании или непризнании ограниченности, сколько в том, признается ли преодолимость ее, указывается ли способ ее преодоления. В зависимости от решения вопроса преодолима ограниченность в принципе или не преодолима, решается вопрос о принадлежности к тому или иному из двух возможных философских направлений. Настоящий диалектик-материалист видит эту преодолимость и притом видит ее в самой природе ограниченности. Познание может постичь действительность такой, какая она есть. Другое дело, что диалектический материализм вовсе не подразумевает под этим какую-то копию действительности в форме представления. Последнее как раз меньше всего в состоянии быть адекватным действительному положению вещей в его сущности.

Сущностное отражение действительности, получаемое в теоретическом мышлении, не претендует на сходство (внешнее, привычное для представления) с отражаемым, но постигает подлинную действительность в ее внутренней закономерности, необходимости. Мы не можем себе представить какую-то картину пребывания абсолютности в относительности, бесконечности в конечном, непредставимо единство отдельного и общего и т. п. Когда говорится, что полученное в мысли тождество раздвоенных противоположностей (то, что В. И. Ленин называет «доведением до тождества») соответствует имеющему место в действительности единству противоположностей, то это не значит, что мы начинаем *видеть* какую-то картину единства противоположностей в действительности. В самой по себе действительности нет противоположностей как некоторого того И другого, *между* которыми осуществляется взаимодействие, называемое единством противоположностей. (Это рассудок начинает рассматривать связанные в действительности моменты предмета в их разделении друг от друга). Там существует такое нерасчлененное единство противоположностей, о котором можно сказать, что это нечто одно, себя отрицающее и утверждающее через это отрицание. Естественно, что в теоретическом мышлении такое положение вещей получает сложное, противоречивое, подвижное выражение, отнюдь не претендующее на

фотографическую картину, но вместе с тем верно схватывающее сущность действительного положения вещей.

Например, с той стороны, с какой некоторое единство противоположностей могут схватить и отразить категории «отдельное» и «общее» в их единстве, не является в объективности ни общим как таковым, ни отдельным, ни суммой, объединением того и другого. Оно должно *мыслиться* противоречиво, схватываться теоретическим мышлением, как единство, тождество противоположностей. И это будет отражением действительного положения вещей.

Каков путь от действительного единства противоположностей (через раздвоение единого и т. д.) к получению его в мышлении, в знании и этим установления тождества между тем и другим, уже говорилось.

Получается, что одно единство противоположностей — в действительности находит выражение в единстве противоположностей в мысли через установление и разрешение единства противоположностей между тем и другим.

При этом, касаясь природы общего, следует обратить внимание еще на одну сторону дела. Когда мы говорим о вскрытии теоретическим мышлением внутренней противечивости в действительности путем раздвоения единого, получения второго отрицания, доведения до тождества противоположностей и отождествления не только противоположностей, заключенных в понятии, но этим и отождествления (разрешения) противоречий между противоречиями от вырывания и противоречиями от упомянутого раздвоения (благодаря чему это разрешение выступает уже как соответствие нашего знания действительному положению вещей), то нужно иметь в виду, что такое отождествление происходит в теоретико-познавательной сфере и непосредственным результатом такого соответствия (и с этим тождества этих противоположностей) есть *истина.* «Воспроизведенное в сознании всегда содержит в себе налет всеобщности и истины» [12, 259].

Обнаруживая, раскрывая себя только в сфере логики понятий, но не существуя как нечто чувственное в вещах или наряду с ними, общее, о котором без понятий нечего сказать (но которое вместе с тем и не сводится к понятию), демонстрирует, что оно имеет такую противоречивую природу существования и обнаруживает себя как таковое только в форме истины. В этом смысле можно сказать, что оно существует как таковое только в истинном виде и обладает истинной объективностью, соответствующей объективной истине.

Здесь (в истине) мы отчетливо видим, как то же самое объективное, не переставая быть объективным, вместе с тем не существует без того, чтобы не быть содержанием знания и, соответственно, содержанием мысленной формы. И это понятно,

если объективную истину понимать не как просто знание, содержание которого не зависит от человека и человечества, а как содержание знания, не зависимое от человека и человечества [9, 110], и помнить, что истина не столько результат деятельности мышления, сколько результат мышления *деятельности*. Именно истина и есть форма разрешения противоречий (вернее бесконечно разрешающихся противоречий) между человеком (общественным, деятельным человеком, человечеством) как субъектом и объективной действительностью. Истина потому и выступает как процесс, что она бесконечно разрешающееся противоречие. Это последнее нашло свое выражение в том, что истина в каждый данный момент есть относительно-абсолютная истина, а не абсолютно абсолютная [29]. Но вместе с тем (и это для нас сейчас наиболее важно) то, что постоянное разрешение происходит между субъектом и объектом, находит свое выражение в том, что истина выступает как *объективная* истина. Этим же объясняется и абсолютность истины. (Не случайно непризнание абсолютной истины ведет к непризнанию объективной).

В этом плане рассмотренная выше «отрицательность образует собой *поворотный пункт* в движении понятия. Она есть... внутренний источник всякой деятельности, живого и духовного самодвижения...» [12, 221]. Лишь здесь происходит «...снятие противоположности между понятием и реальностью и то единство, которое есть истина.—Второе отрицательное, отрицательное отрицательного... есть *сокровеннейший, объективнейший* момент жизни и духа...» [12, 221].

В. И. Ленин из этого делает вывод: «Здесь важно: 1) характеристика диалектики: самодвижение, источник деятельности, движение жизни и духа; совпадение понятий субъекта (человека) с реальностью; 2) объективизм в высшей степени («der objektivste Moment») («объективнейший момент».—Ред.) [12, 221—222]. Характерно, что против этого выписанного места из Гегеля В. И. Ленин замечает: «Соль диалектики».

Мы не случайно еще раз обращаемся к приведенному месту из «Философских тетрадей» В. И. Ленина. Здесь, на наш взгляд, содержится исключительно важная мысль об особой роли отрицания, в котором заключается и внутренний источник самодвижения, и разрешение противоречий, и снятие противоположности между понятием и реальностью, и поворотный пункт в движении понятий. И мы видим, какое место все это занимает в раскрытии природы общего.

Видимо, можно сказать, что природой общего в объективной действительности, предпосылкой и началом в конечном счете является отрицание предметом самого себя (по крайней мере оно продукт этого отрицания), отлет его от самого себя, уход, превращение, исчезание, утверждение в себе того, что он не

есть (из единства того, что он есть и того, что он не есть), разрешение этих противоречий (но не безоговорочное признание существования «общего в предметном виде»). В проблеме общего как нигде напрашивается форма выражения в виде категорий единства бытия и небытия (в материалистическом их толковании), снимающего в себе разрешение противоречия в самой вещи между тем, что она есть, и тем, что она не есть. Если вспомнить, что во внутренней противоречивости любой вещи сторона единства противоположностей «то, что она не есть» является выражением всеобщей связи, то вполне понятно, что здесь категория «небытие», «ничто» со всей ее неопределенностью наилучшим образом отражает действительное положение, ибо наилучшим образом отражает всеобщие связи.

До того как стать содержанием мысли, оно, общее, так и существует (как вещь в себе) в виде превращения, отрицания (на отрицании) конечности вещей, в их исчезании, в виде связи всего со всем, которой только еще предстоит как бы доразвиться и выразиться в форме, известной нам как «общее» и которая обнаруживается, «извлекается», «формируется», «дооформляется», «становится» в результате «приложения» к ней соответствующей категории и выступает как одна из форм универсальной связи всего со всем. Другими словами, в действительности есть общие необходимые закономерные связи, которые в нашей голове не укладываются, не охватываются иначе как в форме, известной нам как общее (в виде общего). С помощью категории общего мы находим способ выражения всеобщности связи. (С других сторон эти же всеобщие связи охватываются и находят выражение в других категориях).

Когда мы говорим, что общее это категория, то этим все сказано. Она как собственно категория не существует объективно как таковая и вместе с тем существует не без объективного содержания. И в этом отношении о ней можно сказать, что она — противоречие, на которое распространяется все то, что относится к познанию противоречия. Никакое однозначное определение общего по принципу «или — или» не в состоянии отразить такое противоречивое по своей природе положение вещей, действительную его природу в его связи с объективным и субъективным. Это можно сделать лишь подвергнув эти противоположности такому же диалектическому анализу, какому подвергалось соотношение отдельного и общего, цитированное из Ленина [12, 259]. Кстати, уже там можно было заметить всю диалектичность взаимной связи, переходов, переливов, гибкость, релятивность и т. д. и этих противоположностей — объективного и субъективного. Никакое формальное логическое выражение не может с этим справиться. Это можно выразить только противоречиво. «Человеческие понятия субъективны в своей абстрактности, оторванности, но объективны в целом, в процессе, в

итоге, в тенденции, в источнике» [12, 199]. Кого это не устраивает, тому нечем помочь.

Всего этого как раз не мог понять Гегель, и это помогало ему, при всей диалектичности его мышления, становиться объективным идеалистом и всю диалектику сделать идеалистической, объективизировав человеческие понятия и приписав диалектику развития мистической объективной абсолютной идее. Поэтому мы и говорим, что он лишь угадал в диалектике понятий диалектику действительности. То, что Гегель рассматривает как диалектику идеи (но что фактически является у него объективизированной диалектикой понятий), на самом деле является, по словам Ф. Энгельса, «общей природой вещи» (т. е. это то, что, говоря привычным языком, можно было бы назвать также «необходимость»). До этой «общей природы вещи» мы доходим благодаря теоретическому диалектическому мышлению, но доходим до нее (не существующей в непосредственно чувственном виде и, соответственно, непосредственно чувственно не воспринимаемой) через те чувственные данные, которые мы получаем своим чувственным познанием. Последнее, хотя и не в состоянии само вскрыть общей природы вещи (и тем более природы общего) и, таким образом, дает нам одностороннее ограниченное знание, но вместе с тем позволяет проникнуть в сферу необходимости. Эта явная противоречивость — есть способ существования познания.

Характерно, что рассматриваемое выше восхождение есть углубление в сущность, есть движение в сущность. И в том, что восхождение и углубление выступает как одно и то же, заключается глубокий смысл. Хотя мы специально не раскрывали ту сторону процесса восхождения, которая характеризуется как восхождение познания от абстрактного к конкретному, не желая повторять то, что фундаментально проделано в работах Э. В. Ильенкова [17] и М. М. Розенталя [27], но нетрудно заметить, что перед нами в ходе движения познания в общее обнаруживалось именно такое восхождение. Сперва мы имеем дело обязательно с абстрактным, с односторонностью, с нерасчлененным, недифференцированным и т. д., а затем через всю сложность пути восхождения по закону отрицания отрицания завершаем цикл восхождения доведением до тождества противоположностей в мышлении и этим самым получаем соответствие содержания такого внутренне противоречивого, гибкого, подвижного мышления с подлинным действительным единством противоположностей, которое выступает теперь уже как истинное и конкретное. Этим самым не только преодолевается абстрактная односторонность, но и раскрывается сущность действительного предмета как единства противоположностей. Мы получаем конкретное знание, которое, хотя и общее, но конкретнее, как говорит Энгельс, любой отдельно рассматриваемой

формы движения. В этом смысле также понятно, почему мы можем сказать, что истина конкретна и почему она остается непостижимой для формальных приемов элементарного мышления, которое, не признавая, не зная, не постигая внутренней противоречивости, не может преодолеть односторонности абстрактного тождества (и себе равности вещей), постигнуть сущность вещи, противоречивую по самой своей природе и в содержании которой заключено как раз тождество противоположностей.

Вырванная в односторонности сторона действительного единства противоположностей вещи, рассматриваемая в себе равности, выступает как абстрактное тождество и может претендовать только на «начало» в процессе восхождения познания и углубления в сущность. Элементарная логика останавливается на этом абстрактном тождестве; диалектическая логика идет дальше и имеет дело с тождеством борющихся противоположностей. И это «дальше» есть восхождение, развитие. То, что мы видели, рассматривая восхождение как обобщение, есть картина развития в познании со всеми его атрибутами, особенностями, чертами, сторонами. Здесь и противоречивость, и с необходимостью развертывающаяся из нее поступательность с ее прогрессивно-регрессивной формой реализации, с началом и завершением, здесь и отрицание отрицания, с «возвратами», циклами и т. д.

* *
*

Мы не случайно подробно остановились на рассмотрении природы восхождения в мышлении. Здесь восхождение, через движение в общее, выступая как самораскрытие своей сущности, находит наиболее обнаженную и ярко выраженную форму, включающую в себя и снимающую в себе все восхождение на пути к себе, к такой его форме. Вместе с тем этот «путь» собственно и является в конечном счете объективным основанием восхождения в познании. Рассмотрев всеобщий «механизм» восхождения в его «работе» в мышлении, обратимся к тому как он реализуется вне сознания, и в частности в вышеупомянутом «пути».

В движении познания отчетливо было видно, какую роль в восхождении и формировании общего играет отрицание и отрицание отрицания. Но что происходит при восхождении в природе, если известно, что восхождение в познании с его отрицаниями опирается на отрицание, которому подвергается сама вещь, и вся эта система отрицания в познании с самоотрицанием вещи является в некотором отношении единым общим процессом? Процесс восхождения познания как бы «вживляет» в себя, в свое развитие, в свое движение то движение, развитие,

отрицание, которое принадлежит самой вещи, ее способу существования, саморазвитию, которое познание делает предметом постижения. Оно как бы стремится стать продолжением саморазвития вещи, подключается к нему. К его, своему отрицанию (к самоотрицанию вещи) оно «подключает» «свое» второе отрицание и заставляет продолжающую свое развитие и исчезновение вещь вместе с тем «свернуть» и «пойти» в содержание знаний, продолжать свое развитие в истину. Познание как бы «паразитирует» на движении действительности. И это ему нетрудно сделать так как принцип движения, развития у них один. Условия для этого «сцепления» обеспечивает деятельность, которая заключает в себе разрешение противоречивости материи и духа и устанавливает своего рода «тождество» этих противоположностей, взаимопроникновение, взаимовыражение.

Деятельность, кроме прочего, подвергает отрицанию, исчезновению и без того отрицающую себя, исчерпывающую вещь, обеспечивает ее «устойчивое» снятое (через отрицание отрицания) продолжение развития в мышлении как поступательность, как восхождение. Начало этого «ответвления» — в отрицании вещью себя. А продолжается развитие этой вещи в мышлении в форме истины. Но характерно, что это продолжение осуществляется по такому же принципу, по какому продолжает свое развитие сама вещь, независимо от того познается она или нет. И вот это ее, вещи, свое продолжение саморазвития тоже заключает в себе восхождение, аналогом и продолжением которого в конечном счете выступает восхождение в познании. Независимо от того становится та или иная вещь предметом познания или нет, она, будучи внутренне противоречивой и значит отрицающей себя, развертывает свои внутренние противоречия и рано или поздно разрешает их, исчерпывая себя в этой форме, превращаясь в другую и реализуя таким образом поступательность развития. Этот выход за свои собственные границы, за границы своей меры, своего единства противоположностей, обусловившего его именно такое существование, будет результатом второго отрицания.

Если при этом подключается познание, то оно будет продолжением этой линии развития, и поступательность, получившая начало в действительности продолжит себя через отрицание отрицания уже в познании по направлению к истине. Независимо от этого подключения само развитие вещей в их своей поступательности происходит в своем направлении, со своим отрицанием отрицания.

Одной из особенностей этого отрицания отрицания, как известно, является то, что в результате второго отрицания происходит некоторый синтез, обобщение и снятие предыдущих элементов, составляющих отрицание отрицания. А поскольку

такими элементами, подвергающимися снятию и обобщению являются в свою очередь циклы поступательностей и синтезов, то происходит возрастание обобщения и таким образом восхождение в виде некоторой типизации.

В раскрытии сути такого восхождения решающую роль играет циклическая связь самих циклов, через которые происходит типизация. Но так как связь циклов все равно в свою очередь циклическая и строится по тому же самому закону отрицания отрицания, то так или иначе предстоит иметь дело с одним и тем же «механизмом» цикличности вообще. Рассматривая его, мы этим самым фактически рассматриваем поступательность и восхождение любого масштаба в предельной всеобщности. На некоторых особенностях цикличности нам и придется остановиться, чтобы прояснилось упомянутое восхождение как возрастающее обобщение, как типизация. Как уже говорилось, никакого спора, на наш взгляд, о том, есть ли циклы или нет, быть не может. Где есть вещи, там есть противоречия, где противоречия, там их развитие, развертывание, через раздвоение и затем исчерпание и формирование новых, а где исчерпание противоречий и формирование новых, там конец одного цикла отрицания отрицания, начало нового и т. д.

Но многих пугает троичность в содержании цикла. Ее превращают в пугало, когда речь заходит о цикличности. Не особенно стремясь вникнуть в саму суть процесса, для которого именно такое развертывание является законом его жизни, многие и слышать не хотят о троичности. Вместе с тем без такого развертывания закон отрицания отрицания совершенно лишается всякого смысла. Происходит недоразумение часто из-за того, что закон отрицания отрицания понимают формально. А в таком случае, конечно, он выглядит как формальная троичность, как абстрактная схема.

Долгое время у нас к этому закону в целом было непочтительное отношение, как к гегелевской выдумке. Сейчас этот предрассудок преодолен. Но в некоторых частях к нему еще остается предубеждение и недоверие.

Примечательно, что Гегель сам предостерегает от формализма в вопросах троичности схемы закона отрицания отрицания. У нас же стало модным ругать и обзывать гегелевщиной как раз за тот самый формализм, против которого выступал и сам Гегель, говоря, что троичность — есть лишь совершенно поверхностная внешняя сторона. «Формализм,— пишет он,— правда, также усвоил себе троичность и держался ее пустой *схемы*; но поверхность, скандальность и пустота современного, философского так называемого *конструирования*, состоящего единственно в том, чтобы повсюду подсовывать эту формальную схему, без понятия и имманентного определения, и употреблять ее для установления внешнего порядка, сделали эту фор-

му скучной и приобрели ей дурную славу. Однако, из-за пошлости этого употребления она не может еще потерять своей внутренней ценности...» [12, 222—223]. Одно дело суметь вскрыть подлинную троичность, вытекающую из саморазвития необходимости, из самой логики развития, и совсем другое дело — взять произвольно явления действительности и упаковать их вместе по этой схеме. Такие различные подходы В. И. Ленин вслед за Гегелем называл, соответственно, внутренней и внешней диалектикой. Внутренняя — вытекающая из имманентного саморазвития и самораскрытия предмета, явления, и внешняя — конструируемая по внешним определениям.

Подобная искусственная операция с количеством и качеством проходит незаметно, не вопиюще, не бросаясь в глаза, ибо все является, так или иначе, количеством и качеством и потому тот факт, что соединяют в единство взятые из действительности разнородные количества и качества, а не те, которые составляют собой подлинное данное единство, меру (а это в каждом конкретном случае единство своего определенного количества и своего определенного качества) не бросается резко в глаза, «не кричит» о себе, не демонстрирует ярко своей нелепости, своего несоответствия и часто сходит за выдаваемое. В отрицании отрицания подобная ошибка легко обнаруживает себя. Взаимопроникновение противоположностей количества и качества затрудняет выделение каждой из сторон, и за этим часто скрывается, маскируется нарушение закона в его конкретном действии.

Искусственное же соединение не вытекающих из внутреннего саморазвития элементов в схему (в упаковку) отрицания отрицания ярче обнаруживает нарушение внутренней логики саморазвития и в частности саморазвития, развертывания самого закона. Оно отчетливо показывает свою внешность, поверхностность и пустоту, которая в глазах неискушенного выступает как дискредитация самого закона отрицания отрицания.

Опасность, корень извращений таится все в том же распространенном подходе к анализу диалектики развития, сведенному к выискиванию *примеров* диалектики вообще и отрицания отрицания в частности. Этот метод освоения диалектики, сведенный к *обнаружению* извне в различных областях действительности диалектических картинок, является в своей основе внешним. Поверхностное схватывание внешнего выступает его исходным принципом, позицией в его подходе к действительности, поэтому неудивительно, что и собранные, смонтированные таким образом явления действительности по схеме отрицания отрицания остаются во внешних отношениях не связанные единой генетической линией внутренней логики развития. Попытки же установить такую логику после этого и на такой фактически внешней основе приводят лишь к искусственной схеме.

«насильно» укомпановующей по внешней форме диалектического закона разрозненные факты с их внешними признаками. Часто это вырванные из различных процессов, различных масштабов, различных циклов и сведенные искусственно воедино элементы, из которых складывают данную систему, данный цикл отрицания отрицания. Вполне понятно, что здесь получается лишь видимость отрицания отрицания. Нужно не забывать, что при отрицании отрицания, отрицание должно быть *своим* другим первого, а не просто другим, взятым извне и пристегнутым как формальное отрицание. В свою очередь первое должно предполагать в себе второе отрицание и развертывать себя в него соответственно с внутренней логикой саморазвития. В противном случае у нас будет иммитация закона, бутафория, безжизненный манекен, схема, но не закон. Распространенная манера хвататься за непосредственно эмпирические данные и спешить их лепить (с помощью указаний рассудка, «прослышавшего» о некоторых признаках закона отрицания отрицания) по схеме, соответствующей рассудочному представлению, только на руку противникам всеобщности закона отрицания отрицания вообще и цикличности в частности. Вам могут назвать определенные произвольно взятые вещи (например, низшие животные, обезьяны, человеческое общество) и предложить показать на них этапы развертывания системы отрицания отрицания, продемонстрировать особенности, характеризующие этот закон. Неумение показать троичность, повторяемость и другие элементы отрицания отрицания в первом попавшемся или предложенном вам отдельно взятом случае считается «убийственным» аргументом против всеобщности закона отрицания отрицания.

Но всеобщность закона вовсе не означает присутствие его в любом случае действительности, вырванном из всеобщих связей. Вообще требование показать закон диалектики или содержание категории диалектики в любом явлении действительности, на которое указано пальцем, нельзя назвать философски верным.

Вместо того, чтобы вскрыть несостоятельность самой постановки вопроса, в которой заведомо заключается невозможность ответить на него, некоторые философы попадаются в такую ловушку и тщетно стремятся ответить именно в таком плане. Неумение взявшегося дать ответ расценивается как очередное опровержение защищаемого им положения.

Будем ли мы называть этапы движения развертывания противоречий «тезис — антитезис — синтез» или не будем, но развитие осуществляется именно таким образом. Движение реализуется не в виде бесконечно непрерывного ряда превращений. Это не сплошная линия безразличных отрицаний, следующих чередой друг за другом, а такой непрерывно-прерывный про-

цесс, где уже само появление некоторого нечто есть начало его конца, и, таким образом, неизбежно первое отрицание; а приход к концу есть второе отрицание и исчерпание данной внутренней противоречивости с переходом на более высокую ступень. Меньше чем три этапа здесь быть не может, т. к. разрешение противоречий и появление нового синтеза иначе не реализуется кроме как в результате второго отрицания. Больше — тоже в принципе не имеет смысла, т. к. на этом же завершается процесс развертывания и завершается цикл. В этом отношении сама постановка вопроса: «сколько?» и тем более ажиотаж вокруг него теряют всякое значение. Главное — содержание закона развертывания (способа существования, жизни) противоречий. Все становится на свои места, если не подменять необходимые этапы «механизма» развертывания противоречий вещами, расположением и сравниванием готовых конечных вещей, установлением (подгонкой) между ними связи по присущим отрицанию отрицания признакам. И это неважно, какой признак мы возьмем (допустим, не троичность, а повторяемость и т. п.) и будем соответственно с этим строить, конструировать из определенных явлений некоторую конечную систему проявления отрицания отрицания, результат будет неверным. Вся беда в этом конструировании, а не в том, какая характерная для отрицания отрицания черта берется как принцип такого конструирования. В вопросе об отношении классиков марксизма к злополучной триаде главным является как раз эта сторона дела. И В. И. Ленин и Ф. Энгельс возражают против искусственных конструкций действительности по принципам, а не против доверия к закону отрицания отрицания и всемерно подчеркивают, что ничего не поделаешь, если в действительности происходит развитие именно так, а не иначе. Энгельс приводит целый ряд фактов, показывающих развертывание отрицания отрицания. Но у него это не конструкции по типу: раз обнаруживается сходство, значит здесь повторяемость и т. д., а внутреннее имманентное саморазвертывание самих явлений по закону отрицания отрицания.

Но вернемся к вопросу о восхождении и типизации. Обратить внимание на троичность пришлось для того, чтобы понять одну особенность в поступательности, которая выступает показателем восхождения.

Мы знаем, что с появлением нового синтеза завершается один цикл и начинается новый, которому предстоит свое развертывание и завершение. Но тут подстерегает опасность представить развитие сведенным к цепочке сменяющих друг друга качественных состояний и не заметить непрерывно-прерывного возрастания обобщения. А оно характеризуется цикличным формированием циклов, каждый из которых проходит непре-

менно все те же этапы, через которые развертывает себя противоречивость любого масштаба. При этом происходит не просто последовательное построение ряда циклов и не просто включение и снятие каждым последующим предыдущего, а построение таким образом, что каждый новый синтез независимо от того, признаем ли мы троичность или нет, является третьим, завершающим, обобщающим и снимающим два предшествующих.

Если попытаться как-то представить то, на что мы хотим обратить внимание, то получается такая картина. Нечто внутренне противоречивое как отрицающее себя выступает исходным пунктом развертывания отрицания отрицания (назовем его «А»). Оно все больше раздваивает себя и как бы противопоставляет себя самому себе (в виде некоторого единства «А» и «не-А»). Дойдя до взаимоисключения, эти противоположности приходят к разрешению и дают скачком новый синтез, который выступает непосредственным результатом отрицания уже этого отрицания. (Назовем этот итог и вместе с тем новый результат цикла некоторым «Б»). Что последний выступает как внутренне противоречивое, которое моментально начинает свое раздвоение и т. д., вплоть до исчерпания уже этого цикла, это ясно и очевидно. Труднее увидеть другое, а именно, что из этих циклов развертывания «А» и «Б» формируется свой цикл, для которого «А» и «Б» являются лишь моментами его развертывания, а результатом будет синтез того и другого в некотором совершенно новом образовании. (Здесь также будут проявляться все особенности отрицания отрицания, включая повторяемость и т. д.). Этот цикл в свою очередь выступает исходным для формирования нового цикла, новой степени общности. Но заметим, что во-первых, именно цикл в целом, а не просто конечный его результат, а во-вторых, что вяжутся в каждый очередной цикл три элемента (каждый из которых в свою очередь есть цикл), составляющих собой некоторую систему развертывания противоречий и представляющих определенный уровень типизации и, соответственно, общности. На этом исчерпывается данный тип, некоторое типическое единство. Само оно начинает выступать лишь начальным пунктом в формировании (развертывании) цикла и завершении его. Но оно опять-таки развертывается в новую троицу, являющуюся содержанием нового цикла, новой степени общности. Получается своего рода поступательность поступательностей. Они как бы становятся все большего масштаба все большей степени общности. Возрастание обобщения и типизации выступает как восхождение. И как видим, троичность здесь играет определенную роль и является как обобщителем, реализатором типизации и восхождения, так и показателем того, что процесс возрастания обобщения, восхож-

дения осуществляется не в виде сплошной непрерывной линии, а представляет собой прерывно-непрерывный (пульсирующий), самопрерывающийся и, можно сказать, «лавинообразный» процесс возрастания типизации. Бесконечное восхождение, благодаря тому, что циклы вступают в такого же циклического типа связи, осуществляется в виде своего рода «цепной реакции» связей, где господствует тенденция некоторого постоянного обобщения, типизации. Последнее реализуется как единство дифференциации и интеграции, осуществляясь через отрицание отрицающих себя циклов.

В приведенной картине движения следует обратить внимание на то, что началом каждого нового цикла выступает уже не просто последний член предыдущего цикла как нечто отдельное, а *весь* предыдущий цикл, что делает каждый последующий цикл не очередным энным пунктом на линии бесконечного ряда отрицаний, а некоторым *обобщающим* и *завершающим* моментом, *включающим* в себя, интегрирующим и снимающим в себе предыдущие элементы данного цикла.

При таком подходе развитие в этом плане уже не представляет собой простой ряд равноправных качеств, появляющихся поочередно на непрерывной линии движения, это не цепочка сменяющих и отрицающих друг друга чередующихся форм. Оно выступает как обобщение, типизация, восхождение, но восхождение прерывное, цикличное, непрерывное, со все большей обобщенностью каждого последующего цикла. Происходит как бы возрастание масштаба и степени обобщения, продолжение самой типизации по тому же закону цикличности. Поскольку новые циклы отрицания отрицания не просто расположены последовательно в бесконечном ряду, а между собой снова сформированы в циклы, то они, охватывая собой, своей объединяющей, отождествляющей работой типические единства все большей степени общности, реализуют этим универсальную связь всего со всем. Перед нами раскрывается связь (тип связи), дающая единый закономерный мировой процесс движения. Из сказанного видно, что бесконечное восхождение с обобщающей работой каждого из циклов, нужно понимать не в смысле непрерывного сплошного восхождения. Наоборот, оно прерывно. Точнее оно прерывно-непрерывно, где эта прерывность обеспечивает и само восхождение и его бесконечность. При этом отчетливо видно взаимопроникновение непрерывности и прерывности, которое реализуется в виде утверждения непрерывности восхождения, осуществляющейся через прерывность. Именно тем, что первым для каждого нового цикла отрицания выступает весь каждый предыдущий цикл, а не просто последний его член, и, таким образом, идет обобщение, а не просто рядоположенное расположение циклов, осуществляется непрерывность восхождения. Здесь мы видим органическое взаимо-

проникновение циклов, каждый из которых выступает, не переставая быть в определенной связи циклом в целом и в то же время одним из элементов какого-то другого цикла другого масштаба и т. д. Но этим же самым осуществляется и утверждение прерывности, ибо, как видим, непрерывное восхождение обеспечивается только прерывностью, цикличностью, завершенностью циклов и формированием циклов и циклов в циклы, а не в виде сплошного непрерывного возрастания.

Порожденная самим непрерывным движением прерывность включается как необходимость, как необходимый элемент в непрерывность восхождения. Цикличность движения (с возвратами и т. п.) выступает как самопрерывающее себя движение, как прерывающее свою непрерывность. Это прерывание, а не сама непрерывность, как это кажется на первый взгляд, обусловливает бесконечное восхождение. Непрерывность имеет смысл и реализуется не сама по себе, а лишь как отрицание прерывности. В цикле происходит типизация. После каждого такого завершенного цикла новый начинает себя с нового уровня обобщенности, типизации. Не будь цикличности, а следовательно, прерывности, то и восхождения как обобщения не могло бы быть.

Понимание роли цикличности в восхождении и сути отрицания отрицания, по которому осуществляется восхождение, позволяет преодолеть вызываемую рассудком картину сплошного непрерывного восхождения и не сводить его к линии последовательного чередования все более усложненных форм. Само восхождение самим своим способом существования (цикличным, прерывно-непрерывным) постоянно разрушает непрерывность линии усложнения. Оно само по своей природе таково, что не дает сформироваться дурной бесконечности усложнения и этим обеспечивает себе подлинную бесконечность. Последняя находит свое существование в отрицании конечности, а не в нагромождении (не в приплюсовывании) все большей сложности (структурной и т. п.), конца которой не видно.

Без всего этого представление восхождения было бы плоско эволюционным и не соответствовало бы действительности. Но к нему приходят на каждом шагу из-за непонимания сути цикличности. В результате имеем или отказ от *бесконечности* восхождения, или сведение сути дела к бесконечной линии сменяющихся, чередующихся отрицаний без всяких циклов, где одно отрицается другим, другое — третьим, третье — четвертым, четвертое — пятым и т. д. Таким сведением развития к сплошному ряду отрицаний подрывается всякий смысл отрицания отрицания как закона, теряется логика закона как именно *отрицания отрицания*. (Зато приобретается гарантия, что не получится триада). Тот, кто становится на такую точку зрения, фактически сходит с позиций признания и скачкообразности и

восхождения в развитии, т. к. без цикличности восхождение, во-первых, лишается «аппарата обобщения», без которого оно не может быть, а во-вторых, подменяется дурной бесконечностью чередующихся качеств, чуждой диалектике развития сплошностью, не содержащей в себе прерывности. Не удивительно, что при всем стремлении построить бесконечность ряда отрицаний, фактически приходят к нудной повторяемости в замкнутом круге. Абсолютизация одной стороны, как правило, приводит к абсолютизации другой, противоположной. С таких позиций невозможно справиться также и с проблемой подлинной повторяемости.

Дело доходит до нелепейших положений. Например, если на смену форме сотрудничества и взаимопомощи в развитии общества, как известно, приходит его отрицание — форма господства и подчинения, а на смену этой,— отрицающая ее снова форма сотрудничества и взаимопомощи, то у сторонников бесконечного ряда отрицаний, не признающих цикличности и исчерпаемости циклов, в следующем, очередном отрицании на линии чередующихся отрицаний обязательно на смену форме сотрудничества и взаимопомощи придет снова господство и подчинение и т. д. Разговоры о том, что каждая последующая форма является более высокоразвитой, чем предыдущие, не меняют сути дела и не выводят из создавшегося тупика. Они остаются просто фразой.

Чтобы не впасть в подобные заблуждения, не встать на позиции вышеприведенной сплошности в понимании отрицания отрицания, нужно не упускать из виду природу необходимого возникновения отрицания отрицания из самой внутренней противоречивости вещей, а также необходимое исчерпание и завершение цикла (о чем уже говорилось). Кроме того нужно верно понимать суть прерывности, которая завершает один цикл и обеспечивает начало нового цикла.

Перерыв непрерывности, который выступает здесь как то, что называется скачком, как раз и есть тот перерыв, который обеспечивается вторым отрицанием. Первое отрицание оставляет качество (в котором оно происходит) самим собой, не выводит данное нечто за его пределы, за пределы данной меры, данного единства борьбы противоположностей. Первое отрицание заключается во внутренней противоречивости отрицающей себя вещи, в пределах одной и той же сущности, выступает как лишь сторона данного единства противоположностей, утверждающая (через отрицание) единство данного цикла, но не разрыв с ним, не переход в другое, не исчерпание цикла. Оно приводит к тем изменениям, которые, если рассматривать в плане категорий «количество» — «качество», являются лишь количественными (а в плане категорий «постепенность» — «перерыв» являются постепенностью). Какими бы «элементами»

нового ни казались эти изменения, они есть по сути само старое, в нем и для него. И в этом смысле всякие разговоры о так называемых крупинках нового, «элементах» и т. п. в старом — несостоятельны. Между старым и новым — всегда перерыв.

Лишь второе отрицание обеспечивает выход за пределы данной меры, за пределы данной сущности, оно разрешает существующее единство противоположностей и создает скачком новое единство количества и качества (новую меру), прерывает постепенность, формирует новое единство, тождество противоположностей, которое после этого как новая самостоятельная сущность вступает во внешнюю межсущностную противоречивость, во внешние отношения с предшествующей сущностью. Оно как бы «обрывает пуповину» со старым и обеспечивает новообразованию, родившемуся из него, самостоятельное существование.

Но говоря о том, что переход в новое качество является всегда результатом, продуктом отрицания отрицания, не следует путать это с утверждением некоторых наших философов, которые считают, что любое отрицание есть всегда отрицание отрицания на том основании, что ему де обязательно так или иначе предшествует какое-нибудь отрицание (и даже бесконечный ряд отрицаний).

Мы возражаем против такого мнения, ибо при таком утверждении имеющееся в виду предшествующее второму отрицанию отрицание не является его своим первым отрицанием, не является отрицанием, принадлежащим данному циклу, предполагающим и порождающим из себя свое второе отрицание, а является отрицанием из другого цикла, не связанным с данным единством данного цикла и находящимся с ним во внешних отношениях. Между этими отрицаниями — перерыв. При таком рассуждении развитие представляется в виде бесконечности ряда внешних отрицаний, следующих одно за другим (о чем уже говорилось выше).

С позиций исчерпаемости цикла просто решается и вышеупомянутый вопрос с формациями.

В общеизвестном факте о том, что началом развития человеческого общества была форма отношений сотрудничества и взаимопомощи, затем отрицающая его форма отношений господства и подчинения, и потом в результате отрицания отрицания, снова — сотрудничества и взаимопомощи на более высоком уровне, нужно видеть, что на этом завершается некоторый цикл развития целиком.

Те противоречия, которые вызвали к жизни именно такое развитие по таким формам, т. е. породили их развитие, исчерпывают себя при достижении обществом высшей формы — сотрудничества и взаимопомощи. С этим и завершается вообще

такой тип общественного развития — по формациям. Этот тип развития был обусловлен в конечном счете низким уровнем производительности труда, который целый исторический период определял развитие по формациям. С разрешением же этого противоречия завершается соответствующий цикл и принцип общественного развития по формациям. Дальнейшее развитие общества будет идти тоже по закону отрицания отрицания, произойдет развертывание своих циклов и т. д., но уже не в форме социальных формаций. Форма общественного развития по формациям после приведения в соответствие к общественному характеру производства общественного присвоения на этом исчерпывает себя и теряет смысл.

При этом теряют смысл и развитие по социальным **формациям** и развитие по **социальным** формациям, т. е. дальнейшие изменения общества будут теми изменениями, которые перестанут быть социальными в современном смысле этого слова. От управления людьми общество переходит к управлению вещами и процессами. Общественные отношения, которые являлись социальными, стабилизируются, достигнув отношений свободы, основывающейся на общественной общенародной собственности. Дальнейшее развитие общества уже не будет затрагивать социальную сторону дела (проблемы форм собственности, распределения) и будет итти по линии изменения природы, совершенствования хозяйства и т. п. Вопросы, касающиеся места, занимаемого членами общества по отношению к формам собственности, вопросы социального положения и т. п. просто исчезнут.

Вопрос о появлении все новых и новых формаций вообще отпадает, ибо с установлением бесклассового общества экономика, позволившая это сделать, дает совершенно иное объективное основание, чем то, что порождает тип формаций. Новые условия порождают, вызывают к жизни принципиально иную, соответственно, совершенно новую форму общественного развития. Развитие по формациям прекращается. Оно исчерпывается в связи с исчерпанием и исчезновением в общественном развитии того, что выступало основанием и причиной возникновения и существования такой сущности, какой является формация. Когда К. Маркс говорит, что коммунизм — есть последняя формация, то это вовсе не противоречит принципам развития. Почему общество должно вечно развиваться в виде бесконечной смены формаций. Дальнейшее развитие пойдет без них. Развитие по формациям типично лишь для предистории человечества, где низкий уровень производства и прежде всего производительности труда (что вполне естественно для человечества, выходящего, по словам Энгельса, из животного состояния и идущего к настоящему человеческому, достойному его человеческой сущности состоянию) обусловливает развитие по формациям, сме-

няющим друг друга в форме социальных и политических потрясений. С победой коммунизма эта предистория человечества кончается. Дальше пойдет развитие человечества, освободившегося от социальных и политических проблем. Это будет развитие материальной и духовной культуры, науки, хозяйства, экономики, где под экономическим развитием подразумевается не то, что ныне является предметом политэкономии, а то, что выступает как предмет конкретной экономики, хозяйствования. Соответственно наука политэкономия потеряет смысл и отомрет, останется конкретная экономика как наука о хозяйствовании, об управлении производственными процессами.

Когда задают вопрос (а это делают часто и без умысла поставить в тупик): «Если с такой же необходимостью, с какой на смену феодализму приходит капитализм, на смену капиталистической формации приходит коммунистическая формация, то какая формация придет на смену коммунизма?», то можно без колебаний отвечать: «Никакая».

Да уже сам коммунизм не есть формация в строгом смысле слова. Это есть отрицание формации. Это свобода.

С этим исчерпывает себя и завершается цикл развития, для которого типичным было развертывание по социально-экономическим формациям, в виде смены укладов.

После капиталистической формации, которая поднимает уровень производства, производительности труда настолько, что исчерпывают себя не только капиталистический тип отношений, но и всякие эксплуататорские отношения вообще, наступает перерыв и переход к принципиально иному противоположному строю, который является не просто очередным, приходящим на смену капитализму укладом, и противоположным капитализму, но противоположным всей форме господства и подчинения и даже всему типу такого развития по формациям.

Соответственно и социалистическая социальная революция есть переход не только и не столько от капитализма к коммунизму, сколько от всей формы господства-подчинения в целом в форму сотрудничества и взаимопомощи, больше того, от всей предистории человечества к настоящей его истории, соответствующей его человеческой сущности.

Поэтому в социалистической революции, как мы знаем, происходила борьба и разрешение противоречий не только между умирающим капиталистическим укладом и рождающимся социалистическим, а между новым социалистическим, с одной стороны, и четырьмя укладами — с другой, которые есть выражение (остатки) всех четырех предшествовавших формаций, существовавших в период предыстории человечества.

После уяснения сущности механизма неизбежного обобщения и типизации в движении несколько по иному раскрывается поставленный ранее вопрос, что собой представляет в самой

действительности то, что является предпосылкой восхождения в познании.

Как уже не раз говорилось, вся тайна в конечном счете в отрицании, во внутренне противоречивой непрерывно-прерывной природе движения.

В существующем до человека и независимо от него отрицании, превращении, отождествлении вещей, обнажаемая при этом «общность», вернее предпосылка общего, которая получает свое наиболее полное и доразвитое выражение в сфере мышления, в понятиях, в том случае, когда она остается необнаруженной, не отраженной, в смысле не зафиксированной в каком-то сознании, не ставшей содержанием знания субъекта, истиной, вместе с тем *не* остается *неотраженной вообще*. Без вмешательства человеческой деятельности и познания, которое могло бы «свернуть» продолжение развития вещи (через миллионное повторение в практике) по линии восхождения в знание и затем обеспечить материализацию во вновь сделанных вещах, эта предпосылка общего находит свое «отражение» (и тоже через бесконечное множество повторений в превращении) в виде некоторой «типизации», интегрирования, синтезирования в движении самой действительности в форме некоторых типических единств. Реализуясь через отрицание отрицания в поступательности и снова формируясь в поступательности, в которых продолжается типизация, последняя обеспечивает в конечном счете движение как восхождение (как самообобщение). Эта типизация закрепляется в виде определенных *форм движения* как некоторых типических единств в самом движении действительности, в самом ходе движения, в ходе его продолжения.

Любая форма движения в своей тенденции стать всем другим бесконечно реализует эту возможность, бесконечно приближаясь к общему. В бесконечном «ряду» превращений различий на пути этого приближения и происходит объединение в некоторые типические единства.

Посредством этой типизации, которая в свою очередь формируется в некоторую поступательность, состоящую из типических единств, упомянутая предпосылка как бы продолжает свой бесконечно большой путь по линии обобщения к доформлению. На этом пути восхождения по возрастающей типизации рано или поздно предстоит сформироваться такому типическому единству как общественная форма движения и с этим — сознание, в сфере которого общее приобретает высшее свое выражение [30]. Обнажаемое в ходе взаимопревращений вещей то, что в конечном счете выступает объективным основанием общего в понятиях, в самом действительном движении находит через типизацию по формам движения не только воплощение в виде типических единств, но и продолжение возрастания

обобщения и типизации в направлении к мышлению, к свободе. Отсюда, типизация, обобщение в движении действительности складывается как такое восхождение, которое выступает необходимой предпосылкой возникновения такого типа общности, каким является сознание и восхождение уже в нем.

Можно сказать, что в этой реализуемой через взаимопревращение всего во все «общности», по-видимому, заключается то, что называется *всеобщим свойством отражения*, присущим материи вообще и заключающимся в ее способе существования. Диапазон этого всеобщего свойства охватывает все конкретные формы, через которые реализуется материя вообще. Это всеобщее свойство как бы пронизывает все формы бытия и обеспечивает единую закономерную связь всего со всем. И мы видели как благодаря тому, что циклы органически вплетены друг в друга, получается не простое чередование бесконечно сменяющих друг друга форм, явлений, а реализация некоторой внутренней закономерной единой связи.

Ясно, что при таком подходе нет места попыткам искать общее путем выискивания общих признаков, свойств структур и т. п. у предметов, с тем, чтобы, выделив какое-нибудь повторяющееся свойство, возвести его в абстрактную всеобщность. От такого метода часто не могут избавиться в решении проблемы материи. Как ни странно в наше время, но всеобщность последней иногда стараются утвердить поисками присущей всем вещам структуры или свойств. Для чего, конечно, обращаются к элементарным частицам, полю, массе и т. п., которые своим присутствием во всех вещах должны демонстрировать всеобщность, играть роль первокирпичиков материи, праматерии и т. п. Фактически результат такого аналитического подхода дает вовсе не общность, а просто абстрактно тождественное определение. Известно, что подобный метод утверждения общего Энгельс называл детским. «Форма всеобщности в природе — это *закон*»... [8, 186].

В бесконечной связи всего со всем, где связь между поступательностями тоже поступательна и поступательности как бы вяжутся в новые поступательности, господствует, пробивает себе дорогу бесконечное восхождение как типизация, вплоть до такого уровня общности, каким является поступательная субординационная связь указанных Ф. Энгельсом пяти форм движения.

Они в свою очередь составляют собой ступени по восходящей, вплоть до общественной формы движения и рассматриваемого нами выше восхождения в мышлении, в котором обобщение продолжается в понятиях до появления предельно всеобщего выражения движения вообще, материи вообще.

Каждое из последующих типических единств возникает с необходимостью из предыдущих типических единств и продол-

жает составлять в таком взаимодействии циклы по линии дальнейшей типизации, дальнейшего восхождения. Химизм, например, как некоторое типическое единство рано или поздно порождает из себя организм, из органической формы движения в свою очередь *непременно* рождается такой тип движения, каким является человеческая деятельность, общественная форма движения и с этим сознание. Конечно, нужно учитывать, что на этом пути не одна из поступательностей будет подвергнута разрушению и не достигнет своего доразвития, не в одном участке Вселенной совокупное движение может нарушить на полпути формирование типических единств того или иного уровня восхождения, прежде чем возникнет такое типическое единство как общественная форма движения и сознание. Но разрушения эти обладают такой же необходимостью как и тенденция к восхождению. Необходимое восхождение реализует себя через такое единство возникновения и разрушения. Поэтому, сколько бы ни разрушилось поступательностей так и не доофомившихся в химическое типическое единство, или органическое, или общественную форму движения, все равно рано или поздно в том или другом месте бесконечного мира в то или иное время (а для мира в целом значит и одновременно) все эти формы движения возникают снова и снова с необходимостью. Восхождение делает свое дело.

Каким бы низким по степени развитости ни была бы та или иная форма движения, она моментально реализует тенденцию к восхождению. Это «стремление» к обобщению и типизации заключается в самом способе существования формы движения, в самой сущности движения. И мы знаем, как происходит развертывание противоречий и образование нового синтеза, воплощающего в новообразование «общее», «мелькнувшее» в процессе превращения противоположностей, и т. д. Каждая форма движения как некоторый тип, как некоторая общность существует на том основании, что она в каждый данный момент подвергает отрицанию то, что находится в ее содержании как нечто менее общее. Химизм — на исчезании, превращении элементов, органическая форма движения — на отмирании видов, виды, как некоторые типические единства — на исчезании того, что составляет их содержание — индивидов, и т. д.

Границы каждого такого типического единства определяются некоторым взаимопревращением различий друг в друга, интегрирующихся в тип. И как мы видели, показателем границы каждого такого типического единства является второе отрицание и выход в ходе этого взаимопревращения за пределы составляющих его различий. Вместе с этим происходит исчерпание данной формы, данной ступени, данного цикла. Например, для той же химической формы движения как химического типа движения таким выходом за его пределы будет такое сочета-

ние и такая связь самих химических форм, что они уже перестают в этой совокупности подчиняться собственно химическим законам. В составных частях этой новой связи ничего, кроме химизма, нет, но вместе с тем это уже и не химизм, а новая форма движения, новое типическое единство, новый тип движения. Как результат развертывания поступательности и скачкообразного перехода на более высокую ступень типизации, включающей в себя предыдущий тип и снимающей его в себе, он может претендовать на положение более высшего типического единства.

Новое общее понятие, созданное для обозначения этого нового типического единства — «организм», «органическая форма движения», в котором объединяются все различия этого типа, является уже отражением того, что существует в действительности и выступает как объективное основание содержания общего понятия, «живущего» в самом движении, в его таком способе существования.

Нетрудно заметить, что каждый шаг в новую ступень типизации строится на отрицании предыдущей формы. При этом происходит не только исчерпание предыдущей формы как предыдущего, завершившего себя цикла, но и перенос предшествующей в последующую, поскольку одна из таких форм выступает элементом на пути развертывания поступательности, а другая завершением и новообразованием. Каждая последующая форма, отрицая предыдущую, включает в себя и снимает предыдущие, содержа их в себе, в несамостоятельном виде, в подавленном, в «угнетенном», в отодвинутом на второй план состоянии.

Мы уже говорили, что в органической форме движения нет ничего кроме химической формы движения. Но вместе с тем химизм в ней «связан» организмом и его собственно органическими качественно своеобразными особенными закономерностями. То же самое претерпевают физическое и механическое движение в содержании органического. И физические и химические процессы в организме выступают не в чистом виде. Они как бы «заражены» организмом, связаны и преломлены типическим единством, связями той формы движения, в которую они включены. Движение крови в сосудах вроде бы то же самое движение жидкости, но законы движения крови вовсе не сводятся к законам механики о движении жидкости. Рано или поздно мы узнаем, говорит Энгельс, какие молекулярные процессы происходят в головном мозгу, но разве работа мозга сводится к движению молекул. И это касается не только организма и его взаимоотношений с более простыми формами движения. Любые простые формы движения в ходе поступательного движения получают «связанное» состояние в более сложных. Химизм,

например, содержит в себе в связанном виде физическую и механическую формы движения.

Включаясь в более сложные формы движения и отходя в них на второй план, более простые, безусловно, проявляют себя и в более сложной форме движения, но не безусловно.

Даже пространственно-временные отношения, которые так ярко и ясно выражаются в простых формах движения (физической, механической), в более сложных формах получают снятие, отходят на второй план, тускнеют, принимают несколько иную форму, оставаясь лишь в сущности теми же. Это, вероятно, происходит и с относительностью времени. Господствующая в механическом и физическом движении относительность получает дальнейшее своеобразное выражение и в более сложных формах движения. Зависимость времени от движения тем более выражается в виде зависимости *формы* времени от *формы* движения. В более сложных формах движения она реализуется несколько своеобразно.

На некоторых вопросах, связанных с этой проблемой мы остановимся прежде чем продолжать рассмотрение типизации.

* *
*

Общеизвестно, что время (вместе с пространством) есть объективная форма бытия материи. Но оно не представляет собой какое-то однородное вместилище для вещей. Реализуясь через конкретные отдельные относительные движения, формы движения, оно соответственно выступает в каждом конкретном случае как относительное время. Возможно, различные формы движения обусловливают и различные формы реализации времени.

В исследовании вопроса времени дальше механической и физической формы движения пока не идут. Все сведения о природе времени черпаются на основании анализа этих простых форм движения. И это понятно. Собственно в этих формах движения время и пространство наиболее ярко обнаруживают свою сущность. В механической форме движение как скорость, количество движения и есть в чистом виде выраженное отношение пространства к определенному протекающему времени.

Не удивительно также и то, что именно в механическом движении наиболее ясно раскрывается сущность времени, ибо время есть количественное бытие движения, а это количественное бытие наиболее обнаженно реализуется в механическом движении, которое по своей природе количественное.

Естественно, что больше всего знают о природе времени (и пространства) представители соответствующих наук. Ими же открыта одна из важнейших особенностей времени — относи-

тельность. Ее обнаружили прежде всего в механической и физической формах движения.

Как реализуется время и пространство в более сложных формах движения, какое место они занимают в них, какое преобразование они претерпевают в результате снятия упомянутых более простых форм в более сложных, как проявляется относительность пространства и времени, и вообще как конкретно взаимодействуют время, пространство, движение в этих сложных формах, должно быть исследовано соответствующими этим формам движения конкретными науками.

Так, например, если в механической форме движения определяющая роль движения по отношению ко времени и его относительности выступает в виде скорости, то для более сложных форм (качественных) скорость, которая является характеристикой собственно механического перемещения, теряет значение и выступает на первый план другая форма выражения интенсивности движения, которая и определяет относительность протекания времени.

Неучитывание этого ведет к некоторым заблуждениям. Так, механическое перенесение законов протекания времени (и в частности относительности времени) из движения в механических и физических формах, на органическую форму движения приводит к распространенному заблуждению, выражающемуся в том, что будто в зависимости от увеличения скорости летящей ракеты увеличивается время для пассажира в ней.

На наш взгляд, нужно различать относительное время для летящей ракеты и отдельно — для организма, летящего в ней. Это различные формы движения, каждая из которых реализует свое время в соответствии со своей формой движения и его интенсивностью. Даже два различных организма, летящих в одной и той же механически движущейся системе (ракете), при всем том, что скорость перемещения у них одинаковая, реализуют свое время по-разному. Ибо они как собственно органические формы движения обладают каждый движениями своей интенсивности и своего качества, которые и определяют для них время.

Если взять организм как простое тело, рассматриваемый как придаток ракеты, как единое с ним, как одна движущаяся система, с отвлечением от того, что это живой организм, или труп, или просто часть ракеты, т. е. с отвлечением от его собственно органической сущности, то в таком плане и для него время будет такое же, как и для ракеты, зависимое от скорости движения ракеты. Для организма же как для собственно органического движения время будет вместе с тем уже совсем иное.

Поэтому все, что разработано физиками и представляет ценнейшие данные насчет относительности времени в отношении

ракеты, летающей со скоростью, близкой к световой, вовсе не затрагивает летящий в ней организм и его время.

Непонимание этого момента относительности времени, противоречивости его, как и непонимание необходимости распространения относительности на саму относительность, не позволяет многим понять, что разговоры о том, будто полетавший на ракете в Космосе с околосветовой скоростью человек при всем том, что для ракеты время в определенном отношении действительно шло медленнее, не станет моложе своих сверстников, оставшихся на Земле. Его собственное, скажем, «биологическое время» определялось собственно органической природой его движения, для сохранения которой в ракете были созданы такие же жизненные условия, как и на Земле у его оставшихся земляков-сверстников.

Не имеют основания и рассуждения о том, будто с увеличением скорости движения физиологические функции организма замедляются и протекание всех биологических процессов в такой летящей ракете медленнее, чем на Земле.

К тому же интенсивность движения органической формы движения, осуществляясь как обмен веществ (посредством ассимиляции и диссимиляции), имеет свои границы своей меры, в рамках которой каждый данный организм остается организмом, реализует себя в определенных своих временны́х характеристиках. Очевидно, в принципе некоторое продление существования организма может быть осуществлено, но лишь при воздействии на то в нем, что составляет сущность собственно органической формы движения, чем и занимаются биология, медицина, т. е. науки об органической форме движения. Такого влияния на организм, находящийся в летящей ракете, скорость последней, видимо, непосредственно оказать не может, как и не может передать ему как качественно совершенно иной — органической форме—свои закономерности механическая форма движения, с тем, чтобы они полностью в такой же форме функционировали и в организме [31].

Всякое влияние скорости как выражения сути механического перемещения будет всегда только внешним по отношению к собственно органической форме движения и потому непосредственно не будет играть внутренней решающей роли в его функционировании, не явится определяющим для интенсивности и вообще характеристики внутренней сущности органической формы движения. Между ними перерыв. Последняя лишь в себе заключает решающие и определяющие причины для изменения своих временны́х характеристик как данного движения.

К тому же не следует упускать из виду, что речь идет о собственно механическом движении и его закономерностях и пространственно-временных особенностях как именно перемещения, а не о собственно данном теле, которое при этом пере-

мещается, не о его качестве и не о закономерностях последнего как именно такого. В этом случае все равно что́ перемещается, организм, камень или просто точка.

И это понятно. Мы уже знаем, как органическая форма движения снимает в себе все, более простые формы движения, включающиеся в нее и, не сводясь к ним, делает их как бы побочными, отодвинувшимися на задний план. И особенно это касается наиболее простой формы — механической.

Такой принцип отношения органического и механического реализуется и в обратном порядке. То есть, когда организм осуществляет движение в пространстве в соответствии с законами механики (например, как свободно падающее тело), то его органическая природа от этого перемещения как бы отвлекается и в этом отношении данная вещь реализует себя просто как *тело*, ничуть не отличное в своем перемещении от любого другого тела, рассматриваемого механикой. Исследование со стороны механических закономерностей движения (скорость, ускорение, координаты и т. п.) позволяет отвлечься от того, что движется — камень, золотой слиток или организм, млекопитающее или земноводное и даже — живой это организм или труп. Другими словами, мы отвлекаемся от качественной характеристики вещи, рассматриваемой со стороны механического движения, выражая это отвлечение в понятии *тело*. И это возможно потому, что между собственно механической формой движения (к тому же по существу количественной) и собственно органической формой движения (качественной) — перерыв и *внешние отношения*. В генетическом развитии между ними существует еще ряд форм, в которых механическая форма на своем пути к органической получает трехкратное снятие.

Связь этих столь отдаленных форм так и остается внешней и опосредствованной. Механическое движение, которое заключается в организме, полностью связано, поглощено и находится в «беспросветном» подчинении и зависимости у органической формы, «работает на нее» и «получает команды» от нее, «подделывается» под нее и «угрожает» ей. Разумеется, что в соответствии с тем, что связь органической формы с механическими формами движения, окружающими организм, является внешней и опосредствующей (не говоря уже о том, что ни одно из них непосредственно не превращается в организм), вполне понятно, что определяющим во временном отношении для органического движения не является скорость, характеризующая количественное движение механической формы. Для него следует искать определяющее в сущности самой органической формы движения. Возможно, что оно заключается в сущности обмена веществ, который играет в органическом движении столь же решающую роль, что и скорость в сущности механического движения, и от этого зависит время жизни организма.

Но это задача конкретных наук, которые рано или поздно решат ее.

Одно ясно, что отмахиваться от проблем реализации времени в различных формах движения и в частности от проблемы относительности времени в органической форме движения не сто́ит.

Кроме того, суть длительности жизни организма вовсе не в замедленности или ускоренности физических и биохимических процессов. Совсем не обязательно менее долго живут те животные, у которых физиологические процессы протекают интенсивнее, и наоборот. Да и вообще суть жизни организма от появления его и до исчерпания себя вовсе не в длительности, не в «долгости» и т. п., а в самой реализации своих жизненных функций. И за какой срок «по нашим часам» проходит созревание организма, воспроизведение потомства (утверждение рода) и исчерпание — не важно. Главное — сама реализация этого жизненного цикла. В этом как раз и заключаются их свои «биологические часы», реализующие в каждом конкретном случае свое конкретное относительное время. И оно может совершенно не совпадать с нашими привычными мерами времени. Поэтому наши «долго» или «быстро», распространяемые на протекание жизненных циклов различных организмов, видов и т. д., не играют существенного значения для вскрытия сущности временных характеристик организмов как собственно органического движения. Тот факт, что и те животные, которые по календарю живут 300 лет, и те, которые живут по нашим часам 20 минут [32], успевают выполнить весь комплекс своих функций, продолжить род в потомстве и исчерпать себя как данную конкретную форму белковых тел (как бы успевают нажиться), по-видимому, может заключать в себе относительность реализации времени в сфере органической формы движения.

По-другому проявляется время в более сложной — общественной форме движения.

Пространственно-временные характеристики здесь уходят на задний план, но вместе с тем с точки зрения общепризнанной всеобщности пространства и времени, характерной для всякой сферы материального бытия, от них не отказаться и в отношении к общественной форме движения. Видимо, смысл в той форме, которую они получают в этом движении. Думать, что в этом движении дело обстоит так же, как и в механическом,— в перемене места с определенной скоростью и т. п., было бы наивно.

При сохранении общего принципа взаимоотношения пространства, времени и движения, форма реализации, проявления и взаимоотношения их здесь, видимо, несколько своеобразна.

Вполне логично искать эту форму. И это задача конкретных наук об обществе и прежде всего, на наш взгляд, науки, занимающейся сферой материального производства, человечес-

кой деятельностью в предельно всеобщем возможном плане (хотя принцип вышеупомянутого взаимоотношения остается одним всеобщим, который эта конкретная наука получает от философии [33]).

Говоря об особенности проявления времени в общественной форме, следует иметь в виду, что, если время — это мера движения, то в общественной форме движения время — это мера такого движения, как труд, деятельность. Результат труда — это по сути застывшее время, а сам труд, деятельность — это реализация времени. Все это становится понятным, если не упускать из вида, что собственно сущность общественной формы движения в конечном счете и заключается в производстве, в деятельности. В ней, в общественной деятельности и «живет» и реализуется время. Общественная форма движения не просто существует во времени как в каком-то вместилище, где время идет себе, «течет» и «несет» вместе с собой наряду с другими явлениями, событиями и общественные. Она реализует через себя время. «Как количественное бытие движения есть время, точно так же количественное бытие труда есть *рабочее время*» [2, 14]. Соответственно, рабочее время есть количественное бытие труда. Труд в данном случае — это и есть форма движения, общественная форма движения. В нем и через него реализуется время.

Диапазон своей относительности (своего течения более или менее быстрого) время реализует в зависимости от интенсивности труда, вернее от производительности труда.

Производительность труда как эффективность производственной деятельности, выражаемая соотношением затрат труда к количеству произведенных материальных благ в единицу времени, выступая как отношение времени и движения в общественной форме, является реализатором относительности времени. Соответственно и время здесь в соответствии с принципами относительности находится в зависимости от увеличения или уменьшения производительности труда.

При этом нужно не упускать из виду связь деятельности каждого отдельного человека и общественной формы движения, осуществляемой через деятельность отдельных людей (Это нам кроме прочего поможет понять суть «неодинаковости» «длительности жизни» во времени отдельных людей в плане относительной природы времени).

Известно, что рабочее индивидуальное время овеществляется в произведенных вещах, но как общественное оно становится лишь тогда, когда эти вещи выступают не как потребительные, а как меновые стоимости. Обмен ими (как застывшим рабочим временем в вещах) делает эти вещи совокупностями общественных отношений, а рабочее время, вложенное в эти вещи и овеществленное в товарах — общественным рабочим вре-

менем. «Общественное рабочее время существует в этих товарах, так сказать, в скрытом виде и обнаруживается только в процессе их обмена. Исходным пунктом является не труд индивидуумов как общественный труд, а, наоборот, особенный труд частных индивидуумов, труд, который только в процессе обмена, через уничтожение его первоначального характера, обнаруживает себя как всеобщий общественный труд» [2, 32—33].

Но это в обществе периода предыстории человечества, в форме господства и подчинения. Что же будет таким «интегратором» и «обобществителем» индивидуального рабочего времени в вещах в коммунистическом обществе, где не будет товарообмена и стоимость потеряет роль некоторой субстанции?

По-видимому, эту роль «обобществителя» будет играть непосредственный (нетоварный) способ обмена деятельностью, когда общественное будет всегда уже с самого начала заложено в виде общественной формы собственности в самой основе человеческой деятельности. Здесь раскроется в полной мере общественный характер труда. Он с самого начала будет общественным (особенно после исчезновения общественного разделения труда и различий между умственным и физическим трудом, промышленным и сельскохозяйственным). В этих условиях единственной субстанцией, показателем (и регулятором) будет время, затраченное на общественно полезный труд, который станет *свободным*, и с этим перестает быть собственно трудом. При этом с таким же успехом можно будет считать показателем и свободное время, которое показывает в конечном счете уровень производительности труда (и таким образом уровень развитости общества). Производительность труда как затраченный труд за единицу времени, как овеществленное определенное время и выступает в конечном счете самым главным фактором в утверждении свободного коммунистического общества.

Общество свободы тем и характерно, что в нем получает выражение чистое время, свободно превращаемое в вещи. В свободном обществе время и то, что выступает выражением пространства, достигнут своего тождества.

«...В зависимости от развития производительной силы труда прибавочный труд [34] может быть велик при общей небольшой продолжительности рабочего дня и относительно мал при общей большой продолжительности рабочего дня. Если необходимое рабочее время=3 часам и прибавочный труд=3 часам, то весь рабочий день=6 часам и норма прибавочного труда=100%. Если необходимый труд=9 часам и прибавочный труд=3 часам, то весь рабочий день=12 часам, а норма прибавочного труда=только $33^1/_3$%. Таким образом, от производительности труда зависит, сколько потребительной стоимости производится в течение определенного времени, а следователь-

но, также и в течение определенного прибавочного рабочего времени. Следовательно, действительное богатство общества и возможность постоянного расширения процесса его воспроизводства зависит не от продолжительности прибавочного труда, а от его производительности и от большей или меньшей обеспеченности тех условий производства, при которых он совершается» [1 386].

В этом плане понятна суть подлинной свободы. Там, где существует работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью — еще нет свободы. В этом смысле свобода, царство свободы по самой природе вещей лежит по ту сторону собственно материального производства. Пока человек (в любой общественной формации) независимо от того, дикарь это или цивилизованный, должен бороться с природой, чтобы удовлетворить свои потребности и воспроизводить свою жизнь (а это и есть показатель низкого уровня производительности труда), не может быть и речи о свободе. С развитием человека расширяется царство естественной необходимости, ибо расширяются его потребности. Но вместе с этим расширяются и производительные силы, служащие для удовлетворения этих растущих потребностей. О свободе в таких условиях может идти речь еще в том смысле, что «коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости» [1, 387].

Истинное же царство свободы, развитие человеческой силы, которое является самоцелью, начинается по ту сторону необходимости, хотя оно может расцвесть лишь на этом царстве необходимости как своем базисе. «Сокращение рабочего дня — основное условие». А это может обеспечить лишь огромная производительность труда. Поэтому суть свободы не просто в осознании необходимости, а в осознанной деятельности, направленной на постижение, освоение и реализацию необходимости.

В общественной форме движения, суть которой — в человеческой деятельности, субъективной материальной практике (в ходе которой производятся новые вещи, осуществляется одухотворение вещей и материализация человеческого духа), время для социального человека (а не биологического существа) как для совокупности общественных отношений, зависит от интенсивности (а не экстенсивности, как это имеет место в простом количественном механическом движении, где оно выражалось в форме скорости) общественной формы движения. Эта интенсивность в отношении к каждому отдельному человеку заключается в интенсивности его общественно полезной, общественно

необходимой деятельности, в которой собственно и состоит сущность общественной формы движения и человека как совокупности общественных производственных отношений.

Отсюда, грубо говоря, тот, кто больше сделал, больше познавал действительность и материализовал идеи, знания, проявлял творчество, кто больше овеществлял, опредмечивал время, проявлял общественную сущность человека, действовал со знанием дела в соответствии с требованиями объективной необходимости, тот больше прожил. В этом смысле можно сказать, что люди живут неодинаково, даже если проходит для них одинаковое число оборотов Земли вокруг Солнца. Чем результативнее человек выражает свою общественную сущность, чем более интенсивно разрешает противоречия, тем он полнее (и как бы больше, интенсивнее) живет. Хотя понятие «больше» как чисто количественное, что господствует в механическом движении, уже теряет смысл.

Свободный человек, познавший необходимость и действующий в соответствии с ее требованиями, живет полнее (больше). Время для него «течет» по-иному — полнее, результативнее, чем для бездеятельного, пассивно, созерцательно существующего. Жизнь для социальной сущности человека есть труд, движение, борьба, разрешение противоречий. В борьбе, в деятельности делается ему подвластным время.

В этом отношении люди коммунистического общества, осознавшие и раскрывшие свою общественную сущность в полной мере и действующие со знанием дела, будут жить «больше», полнее, чем люди предшествующих формаций [35].

Это объясняется еще и тем, что коммунизм — это общество невиданной производительности труда, а с повышением производительности труда и снижением общественно необходимого времени на производство единицы общественно необходимой продукции, доля живого труда уменьшается, а доля прошлого (овеществленного) труда относительно увеличивается. Соответственно, человек будущего будет не только больше опредмечивать время, но будет невиданно увеличиваться доля распредмеченного времени, извлеченного им из вещей, в которых время опредмечено предшествующими поколениями.

Соответственно с тем, как отличается сущность общественного человека от биологической сущности животного (которая заключается в способе существования белковых тел, в обмене веществ и т. п.), отличается и форма реализации времени для этих различных форм движения, в том числе, по-разному реализуется относительность времени.

Следовательно, если вернуться к проблеме времени для человека, летящего в ракете с околосветовой скоростью, то ясно, что не учитывать общественную сущность человека как общест-

венной формы движения, как совокупности общественных производственных отношений — нельзя. А он даже там прежде всего человек с его своей общественной сущностью, которая аккумулирована в нем, в его отношении к действительности (в том числе и сознательном отношении) в ходе его формирования как общественного человека. И ничего иного он как человек не представляет. Даже в том плане, в каком он существует постольку, поскольку он мыслит, осознает действительность и себя, он существует постольку, поскольку его такое человеческое (осознающее) мышление есть общественное мышление (и по историческому происхождению и по индивидуальному происхождению и по самой функциональной сущности в каждый данный момент). Поэтому можно было бы, перефразировав известное изречение Декарта, сказать: «Я действую, участвую в общественных отношениях, следовательно я существую». Кстати это «я» существует только для человека и только благодаря вышеупомянутым отношениям. Если бы в ракете, например, оказался новорожденный ребенок, который всю жизнь провел бы там один вне общества, то он так никогда бы не стал человеком.

Все это пока не учитывается при рассмотрении относительности времени. Летящего в ракете человека рассматривают как какой-то механический, физический агрегат, который только значительно сложнее, чем какой-либо другой.

Все сказанное об относительности и различии протекания времени в различных формах движения понадобилось нам не только и не столько для того, чтобы обратить внимание на проблему зависимости времени от форм движения, но и показать, что во взаимоотношении форм движения господствует восхождение, типизация, на что указывает и различие протекания времени в различных формах движения [36].

* *
*

Продолжим рассмотрение других сторон восхождения как типизации по формам движения.

В этом процессе восхождения по формам движения мы отчетливо видим и такую особенность его как исчерпание каждой предыдущей формы. Исчерпывает себя каждая из этих форм в ее филогенетическом развитии. Мы знаем, что, исчерпывая себя как некоторое типическое единство, она отдает себя, переносит в более сложную форму в поступательном восхождении и подвергается там снятию. Но каждая последующая, снимающая предыдущую, подавляет ее не только в онтогенезе (в каждый данный момент содержит ее в себе в угнетенном, подавленном, «порабощенном» состоянии), но и в филогенезе. Снова и снова она поглощает и снимает исторически предше-

ствующую форму, превращает, перерабатывает ее в себя (органическая химическую, химическая физическую и т. п.), существуя на этом постоянном поглощении в онтогенезе [37]. Но находится она в таком отношении к предшествующей форме движения — как к типу. Она угнетает ее, порабощает, связывает, сковывает ее развитие как развитие предшествующего типа, исчерпавшего себя в целом, не дает ему развиваться в принципе как данному типическому единству. Она как бы лишает его возможности восхождения и выхода за свои собственные границы как данного типического единства. И это для того, чтобы утвердить свое типическое единство, которое строится как некоторый тип на отрицании менее общего. Поскольку по отношению к каждому данному типическому единству предшествующие формы выступают как лишь этапы на пути к нему, как более общему, то такое типическое единство существует на их отрицании и в онтогенезе и в филогенезе. Здесь происходит примерно то же самое, что имеется в виду в приводимом высказывании Гегеля. «Род сохраняется только через гибель особей» [15, 513] и т. д.

Такой удел предшествующей формы движения в процессе восхождения понятен, ибо она сама себя исчерпала и больше собственного развития как восхождения не имеет. Раз породив нечто принципиально более сложное, чем есть сама, она уже не в состоянии породить ничего другого, что было бы более высокоразвитым, чем то, что ею уже было раз порождено и что вышло за пределы ее как данного типического единства. Исчерпавшая себя форма переносит себя в снятом виде в последующую форму и постоянно «питает» ее собой.

Все это мы можем наблюдать на каждом шагу. Не нужно большой проницательности, чтобы видеть, как организм обеспечивает каждый данный момент своего существования за счет поглощения и снятия, превращения в себя химических веществ.

Сам по себе химизм не создает и не может создать ничего более развитого, чем организм. Больше того, исчерпав себя, он сам даже в своих собственных границах имеет предел, достигнув которого начинает претерпевать деградацию, распад. И мы знаем, что возрастание химических элементов не бесконечно. Их количество исчерпывается немногим более ста. (Недавно в Дубне открыт 104-й элемент). Где-то после 82 номера периодической системы начинается неустойчивое состояние элементов и затем самораспад.

В свою очередь, органическая форма движения, породив принципиально более высокоразвитое, чем просто организм и противоположное себе — человека как социальное «существо» и вместе с этим общественную форму движения, как принципиально новое типическое единство, новый тип движения более высокой ступени, ничего другого, более высокоразвитого больше создать не может. На этом органическая форма движения

исчерпывает все свои возможности. Можно сказать, что она больше не развивается в том смысле, что исчерпала свое восхождение. В ней действительно не происходит дальнейшая типизация. Все возникающие новые виды организмов при всем многообразии в принципе остаются в пределах все того же типического единства, все той же ступени восхождения — органической формы движения. И ничего принципиально нового, что было бы более высокоразвитым, чем человек как общественная сущность, она не создает.

Исчерпав себя, она прекращает свое развитие как тип. Невозможно и повторное возникновение человека. Органическая форма движения исчерпала эту возможность и уже больше на это не способна. Она для этого как бы устарела. Нынешние человекообразные обезьяны никогда ни при каких условиях не станут людьми. Они как бы «проскочили» эту возможность (подобно тому как, например, старый человек пропустил возможность стать спортсменом). Грубо говоря, все те типы обезьян, которые могли стать людьми — стали, а те, которые не могли — не стали и никогда уже не смогут стать.

В принципе не развивается дальше и современный человек в биологическом отношении. Не может возникнуть на Земле и жизнь снова (естественным путем). Определенное значение в этом имеет и то, что, раз возникнув из более простых, более сложные формы движения строят себя, свой способ существования на постоянном превращении в себя предшествующей формы. Новые формы живут на отрицании, и на подавлении, ограничении старых. Они сами — продукт и показатель исчерпания предшествующих форм. И это не только в онтогенезе, но и в филогенезе. Поэтому предшествующие формы с появлением новой не остаются без связи с ней, без ее влияния. Они становятся некоторым условием существования нового, и претерпевают подавление и в онтогенезе и в филогенезе.

Не имеет восходящего развития и это высшее достижение биологической формы движения (anthropos), включенное в более высокую — общественную форму движения. Биологическая сторона человека, являющегося по существу общественной сущностью, находится полностью в зависимости от социальной формы движения и подлинного собственного развития не имеет. В биологическом отношении человек, организм человека больше не совершенствуется сам по себе, как это делают организмы в ходе приспособления. Речь, конечно, может идти об улучшении здоровья и даже каком-то совершенствовании и т. п., но все это, вся биологическая сторона дела находится в конечном счете в зависимости, «в руках» опять-таки общественной сущности. Известно, что для всестороннего полного развития человека прежде всего должны быть проведены социальные

мероприятия, где наряду с политехническим и интеллектуальным воспитанием, что необходимо для правильного формирования общественно деятельного человека, К. Маркс ставит и физическое воспитание (физическую культуру). Но все эти, получаемые в результате физической культуры и развития медицины изменения и совершенствования в биологической природе человеческого организма,— не результат саморазвития самой этой природы, а продукт социального развития, материальной и духовной культуры, и его вторжения в область организма. Любое изменение в организме выступает уже, так или иначе, как продукт общественной целенаправленной трудовой деятельности и носит на себе налет субъективной практики человека. Эти совершенствования выступают как показатель уровня развития общества, а не биологического развития. С естественно-биологическим развитием, с возникновением новых биологических функций, появляющихся обычно в результате приспособления организмов, все кончено. Как только высшее достижение органического развития стало не приспосабливать себя, а приспосабливать окружающую действительность к себе, включаться в общественные отношения в ходе промышленной переделки природы и т. д., то собственно биологическое развитие этого организма прекращается. Его общественная сущность подчиняет себе все, в том числе и свою биологическую природу. И это происходит как в онтогенезе, так и в филогенезе. На этом исчерпывает себя биологическая природа не только того существа, которое перешло и включило себя в общественную форму движения, но и вся биологическая природа вообще. С появлением более высокоразвитой формы движения органическая форма движения прекращает свое восхождение, завершает себя, исчерпывает на этом свои возможности. Да и порожденная из нее общественная форма движения в свою очередь как бы не дает ей это сделать и «порабощает» ее как тип целиком в ее филогенетическом развитии.

Общественная форма не только возникла из органической, и каждый данный момент содержит ее в себе или использует ее для своих целей, потребляет на каждом шагу, делает предметом своей деятельности и этим как бы перерабатывает в себя [38], но самим своим таким существованием, сутью его, которая в том и заключается, чтобы подвергать переработке, производственному промышленному преобразованию окружающую природу (а это и есть не что иное, как эти же самые упомянутые формы движения), нарушает естественное развитие органических (и других) форм.

Человек вторгается в природу, в органическую в том числе, и переделывает ее. В той же органической сфере он выводит новые невиданные сорта растений и породы животных, которых не было и не могло быть без вмешательства человека.

Эти организмы хорошо приспособлены к хозяйственным нуждам человека, к производству, к службе для общественной формы движения, но только не к естественным условиям. В естественных условиях эти «уроды» долго не прожили бы. Они не выдержали бы таких условий. Какая-нибудь сверхпродуктивная, но малоподвижная порода скота, выведенная человеком, и считающаяся верхом достижения в этом отношении, не выжила бы в естественных, в нормальных для ее биологической сущности условиях приспособления и борьбы за существование и одного дня. Искусственно выведенные мальки рыб, после того как их выпускают в естественные водоемы, точно в определенное время подплывают к берегу поближе к поверхности воды в ожидании корма (соблюдая режим, который был в рыбопитомнике), благодаря чему они легко становятся добычей хищников.

Человеческое общество, по мере того как совершенствуется общественное производство, способ производства, все больше и больше переделывает предшествующие формы движения, подчиняет их своим нуждам, изменяет условия существования их, т. е. дает развитию всех этих форм такое направление, которое соответствует его потребностям. А с этим, во-первых, все вновь созданные вещи, породы, сорта и т. п. уже больше не являются собственно продуктами естественного саморазвития своих форм движения. В них уже заключена, материализована частичка человеческого духа, творчества, целенаправленной деятельности. Это не столько продукт, допустим, химической или органической формы движения, сколько общественной, независимо от того, полимеры это, или химические удобрения, или отходы химического производства, сбрасываемые в реки. Уже по всему этому нельзя говорить о дальнейшем восходящем развитии предшествующей формы движения. Во-вторых, все это как бы нарушает естественное взаимодействие в окружающем мире, отклоняет его от естественного направления, которое было бы в его саморазвитии без такого вмешательства. Теперь направление развитию задает человек, общество, его нужды, потребности, его способ производства. Выходит, что этим формируется направление развития не только самого общества, но и всей доступной ему природы.

Но оказывается, что такое, диктуемое более сложной формой движения и нарушающее естественное развитие предшествующих форм направление не может быть произвольным, хаотичным, оно само в такой своей функции является выражением необходимости. К тому же оно не может выйти за пределы тех же законов тех же форм движения. Даже совершеннейшая свобода, если говорить об общественной форме движения, остается хотя и сознанной, но *необходимостью*. Упомянутые выше отклонения и т. п., оказывается, вовсе не нарушают саморазвития необходимости в целом, а наоборот, делают есте-

ственное дело. Они нарушают, подавляют и ограничивают то, что и должно быть ограничено, подавлено после его самоисчерпания. Это — естественное состояние развития, выражающее необходимость, соответствующее требованию необходимости природы саморазвития. Оно для того и породило более высокоразвитое, чем есть само, чтобы последнее существовало («жило») на отрицании породившего, на снятии его, на исчерпании его. В этом заключается условие продолжения развития вперед, условие поступательного движения, способ его существования. Это та самая необходимая прерывность, которая обеспечивает непрерывность восхождения.

* * *

Мы вплотную подошли к вопросу о том, до каких пор вообще возможно восхождение и не наступит ли когда-нибудь конец возможной типизации по формам движения материи. Не кончается ли типизация форм движения на общественной форме движения. Если нет, то следовало бы уже предположить какую-то иную, ещё более высокоразвитую, чем общественная, форму движения. Если — да, то как это согласуется с положением о *бесконечности* восхождения.

Конечно, в плане сказанного выше о том, что восхождение и поступательность это не какой-то определенный конкретный процесс, а тенденция, закон, черта, присущая развитию вообще, и т. д., такой вопрос вроде бы несколько неуместен. Но в данном случае речь идет о прослеживании проявления этой тенденции обобщения, в сфере такой степени типизации, какая существует на уровне типических единств, называемых формами движения и претендующих на наиболее общие дискретные формы движения, из которых складывается предельно всеобщее движение как изменение вообще. Здесь этот вопрос имеет смысл.

Мы знаем, что непрерывное восхождение реализуется как обобщение, типизация через прерывность циклов, где циклы в свою очередь вяжутся в циклы, и каждый имеет свое исчерпание. Рассматривая цикличность в восхождении, дошедшем до степени типизации и обобщения, каким являются такие типические единства, как известные формы движения, и прослеживая систему их связи, их типизации и цикличности, мы приходим к такому положению, когда и они, составляя собою некоторый цикл в предельной всеобщности, приходят к исчерпанию себя как восхождение по линии образования таких типических единств. Происходит это на таком уровне развития, каким является общественная форма движения.

И действительно, мы имеем простейшую механическую форму движения, которая выступает как исходный, начальный

пункт всей системы восхождения. Свое отрицание (внутреннюю противоречивость) она находит во взаимодействии с другой формой движения, ибо, как мы знаем, самостоятельностью не обладает и своей внутренней противоречивости не имеет. Как любил повторять Ф. Энгельс, для добродетели достаточно одного, а для порока нужно минимум двое. Такой наиболее близкой к простейшей является физическая форма движения, с которой они находятся в самых тесных отношениях и переливах, в постоянном взаимопроникновении, взаимовыражении. В этом взаимодействии заключена внутренняя противоречивость — самоотрицание, источник движения. Известно, что они почти отождествляются с механическим движением, существуя с ним как единство противоположностей.

Результатом отрицания этого отрицающего себя единства является химическая форма движения. Но это один цикл и его результат. Следующий цикл складывается так, что в результате отрицания уже этого самоотрицающего себя внутренне противоречивого единства появляется органическая форма движения, в которой снимаются все предшествующие формы движения. Как говорит Ф. Энгельс, здесь уже невозможно разделить эту троицу в том единстве, в котором они снимаются. Вместе с тем это единство внутренне противоречиво и значит самоотрицает себя. Раздвоение этих противоречий и затем разрешение дает в результате общественную форму движения.

Вот тут и возникает вопрос, как пойдет восхождение дальше и пойдет ли оно?

Обращает на себя внимание тот факт, что рассматриваемый цикл, итогом и завершением которого явилась общественная форма движения, был в свою очередь *третьим* в данной системе восхождения по формам движения. И это дает повод думать, что на этом должен завершаться некоторый большой цикл, в который вошли как элементы системы отрицания отрицания все предшествующие рассматриваемые циклы. В плане рассмотренного ранее вопроса о взаимопроникновении формирующихся циклов из циклов по системе отрицания отрицания в процессе возрастания типизации и восхождения, развертывание рассматриваемой цикличности осуществляется следующим образом.

I. 1 — механическая форма движения; 2 — физическая = 3 — химическая.

II. 1 — механико-физическая форма движения; 2 — химическая = 3 — органическая.

III. 1 — все неорганическое движение; 2 — органическое = = 3 — общественная форма движения.

Результат такого большого цикла не только включает в себя и снимает в себе все предшествующие циклы типизации и обобщения, но и выступает как исчерпание всех их как некоторого единого типа типизации в целом. Возможно, что на этом

как бы исчерпывается в принципе сам принцип типизации, сам тип восхождения в виде типизации по формам движения, и общественная форма движения является последней в процессе восхождения по возрастанию типов.

Если, как это получается в данной системе цикличности по формам движения, такое исчерпание и завершение данного принципа типизации по формам движения должно произойти на уровне общественной формы движения, то последняя должна как продукт действия закона отрицания отрицания соответствовать всем требованиям этого закона и построения цикличности. И общественная форма движения действительно выступает результатом второго отрицания и результатом перерыва. В ней содержатся в снятом виде все предшествующие формы. Есть здесь и «возврат» к исходному (хотя, как и всегда, по форме). Суть общественной формы движения заключается в общественном производстве, в производственной деятельности, в делании вещей и т. п. И делает человек (да и в самом производстве заключены) все те же механические, физические, химические формы движения. И хотя они как определенные вещи сделаны человеком, в них содержится, материализованная частица человеческого духа и они не совсем похожи на те формы движения, которые предшествовали появлению общественной формы движения, но в принципе это те же самые формы движения с их законами. Электрическая энергия современной электростанции и молнии в сущности одинакова; радиоизлучение наших станций и далеких галактик в принципе одинаковы и т. д. Чтобы ни было сделано людьми, это будет та или иная, или совокупность тех или иных из упомянутых форм движения, т. е. та же самая Природа со своими законами.

Интересно, что путь освоения общественной формой движения (общественным производством, познанием) форм движения представляет собой «повторение» на более высоком уровне того же пути, который проделали сами формы движения в своем развитии к общественной. Причем следует подчеркнуть, что главным виновником является производство и его развитие (т. е. развитие самой общественной формы движения). И мы знаем, что в первых простейших формах деятельности, с изготовлением первых орудий и действием с ними (рычаг, камень, привязанный к палке, колесо и т. п.), человек и его деятельность имели дело с простейшей формой движения — механической. Именно она обнаруживалась прежде всего. Поскольку это же становится первым и наиболее доступным, в силу своей простоты, предметом познания, то первой получила развитие наука о раскрывающихся при этом законах данной формы движения — механика. Затем производство стало иметь дело с физическими процессами, обнаруживаются законы физической фор-

мы движения. Рождается и наука физика. Вслед за этим производство подошло и к химической форме движения, поскольку оно вызвало к жизни потребность в химических процессах, необходимых для промышленных целей. Развивается химия.

Характерно, что «возвраты» в общественной форме движения осуществляются не просто к непосредственно предшествовавшей ей форме, а ко всем формам ее предыстории. И это, на наш взгляд, указывает на завершающий характер общественной формы по отношению к этим формам в целом, на то, что общественная форма движения выступает как исчерпание по отношению ко всему восхождению в форме типизации по формам движения в целом. Когда другие формы движения порождают нечто принципиально новое, более высокоразвитое, противоположное себе, то это указывает и на то, что такая форма исчерпала себя и породить еще что-то другое, более высокоразвитое, чем сама, больше не сможет. Общественная форма движения тоже порождает нечто противоположное: дух, сознание, идеальное. Но это уже выступает как противоположность материальному в целом, и это, видимо, указывает на некоторое исчерпание, итог восхождения по формам движения материи. С этим как бы происходит завершение восхождения в такой форме типизации. Это также служит показателем того, что форма движения более сложного, более высокоразвитого типа, чем общественная, возникнуть не может. Не может после общественной формы движения возникнуть такое новое движение, которое не было бы общественным. Сознание ведь собственного развития не имеет. Движение форм мышления есть только отражение форм движения материи.

На этом как бы замыкается круговорот материи по формам движения. Это замыкание осуществляется в филогенетическом плане и находит свое выражение в онтогенезе. Сознание, идеальное, при всей своей противоположности не может оторваться от материального и моментально возвращается в материальное. В нем оно находит и свое происхождение, и содержание (и в историческом плане и в каждый данный момент), и начало, и завершение (материализуясь в сделанных человеком вещах).

В этих «возвратах» в вещи, которые есть в принципе теми же формами движения, и заключается упомянутый аналог онтогенеза и филогенеза. И то и другое как бы «встретились» в общественной форме движения. Последняя опосредствует противоречивое взаимоотношение, взаимопроникновение, взаимопревращение противоположностей материального и идеального и в онтогенетическом плане и в филогенетическом.

Все созданное общественной человеческой деятельностью, общественной формой движения будет так или иначе тем, что вмещается в известных пяти формах движения, но вместе

с тем это и не совсем те же самые формы. В них заключается частица идеального, воплощенного в материальную форму, частица человеческой фантазии. Но самое главное, что в них заключены общественные отношения. Любая такая вещь выступает как снятая в общественной форме движения. Все сделанное человеческой практикой выступает уже как общественная сущность. И в этом отношении можно сказать, что на смену восхождению как отражению в форме типизации по формам движения приходит его порождение и продолжение — восхождение в форме высшего отражения (мышление и делание вещей). В этом заключается не только итог, но и продолжение восхождения, хотя и в несколько иной форме. Все это тем более понятно, если вспомнить суть ленинского выражения о том, что человеческое сознание не только отражает мир, но в известном смысле и творит его.

Отсюда, какими бы ни были уже бывшими полученные в результате деятельности формы движения, они вместе с тем не те же самые, что были раньше, а выступают в новом качестве. Они «заражены» социальным, имеют налет общественного и отсюда вышеописанные «возвраты» не есть просто возвраты назад, а суть движение вперед (через «назад»). И перед таким движением, в ходе которого происходит постоянное воплощение, материализация человеческого духа, открывается простор бесконечного развития.

Как видим, опасению, будто утверждается прекращение развития, не остается места. Речь идет об исчерпании одной из форм восхождения как типизация по формам движения, о прекращении восхождения по определенному типу.

Общественной формой не только «замыкается» круговорот материи, но и обеспечивается бесконечность мирового круговорота, обеспечивается выход развитию в бесконечность. В этом плане понятно положение о единстве круговорота и восхождения, где одно выступает во взаимовыражении с другим и лишь моментом другого, являясь в сущности одним и тем же — тождеством противоположностей. Их поляризует больше рассудок.

В свете изложенного, возможно, есть смысл говорить и о новой форме движения, которая порождается общественной формой. Это осознанная деятельность или, можно сказать, свободная деятельность, через которую продолжается развитие дальше.

Нельзя сказать, что она «*приходит на смену*» общественной форме движения, она остается в пределах общественной, но вместе с тем она и не сводится к ней. Она не есть та собственно и специально общественная форма, которая появилась и сформировалась как таковая из предыдущих форм. Она лишь до поры до времени остается общественной, социальной в смысле выражения общественных отношений. Но эта сторона име-

ет временное значение, обусловленное определенным в конечном счете низким уровнем производительности труда. Пройдя ряд циклов и революционных переходов в развитии общественных отношений, общественное развитие приходит к такому уровню развитости, когда исчерпываются не только определенные формы социальных отношений типа господства и подчинения, но, как мы видели, теряет смысл и дальнейшее развитие общественных отношений вообще. После разрешения извечных противоречий между трудом, который был с самого начала всегда общественным, и присвоением эта проблема о формах собственности, формах обмена и т. п. потеряет свою необходимость, исчерпает себя. Исчезнут классы, социальное разделение труда, от управления людьми общество переходит к управлению вещами и процессами. Подобно тому, как труд, став подлинно свободным, перестает быть собственно трудом в старом смысле слова, так и общественные социальные отношения, став по-настоящему человеческими, свободными, теряют всякий смысл социальных отношений. Господствует свободная самодеятельность тружеников бесклассового общества.

А это и есть та форма, в которой продолжается развитие дальше. Называть это общественной формой движения, после того как мы поняли его новую суть, или не называть, не имеет значения. Главное, что такая форма имеет свою особенность. И заключается она в том, что развитие продолжается, только и может продолжаться в форме свободы. И если учесть, что свобода — это сознанная и освоенная необходимость, то понятны эти некоторые особенности такого развития. Одна из них — в том, что ей присуще единство противоположностей бытия и сознания, которые находят свое «тождество» (в диалектическом смысле) в деятельности. Последняя как бы опосредствует взаимодействие их как противоположностей и разрешает в себе. Нужно сказать, что уже простейшая форма человеческой деятельности (труд) с самого начала включала в себя (в отличие от инстинктивной животной «деятельности») как целенаправленная деятельность элемент сознания, отлет от действительности, фантазию (как момент) И действительно, любые сработанные человеком вещи содержат частицу человеческого духа и представляют единство одухотворенной материи и материализованного сознания, но это, оказывается, только начало, только зародышевая форма его. Подлинного же своего развития и масштабного развертывания и выражения в форме, через которую реализуется саморазвитие необходимости, оно достигает лишь в виде самодеятельности, свободной планируемой осознанной общественной деятельности.

По мере развития общественной формы движения имело место развитие и относительной самостоятельности духа в виде форм общественного сознания, претендующих, порой, даже на

роль самостоятельной сущности, чем несколько раздваивалось бытие и сознание. С переходом развития в форму свободы, которая есть *сознание необходимости*, происходит как бы «возврат» сознания к материи, к бытию, в некотором смысле «отождествление» сознания и бытия, осуществляется высшее их единство. Бытие продолжает себя, свое развитие дальше в форме осознанного бытия. И это единство реализует себя во всем. Это и ликвидация разделения труда на умственный и физический, и планируемое развитие, и превращение науки в непосредственную производительную силу и т. д.[39] Поэтому, когда мы говорим о коммунизме, то в этом понятии заключается более глубокое содержание, чем кажется на первый взгляд,— это необходимое развитие действительности в форме свободы.

Скажем к этому, что свободная *творческая* деятельность есть та особая форма, через которую продолжает свое развитие необходимость в форме свободы. И этим будет выражено то единство бытия и сознания, о котором шла речь выше. Именно в том, что называется творчеством, и непременно — деятельностью (свободными от односторонности и т. д.), материальное и идеальное находят наиболее эффективное взаимопроникновение и взаимовыражение. В полученных в результате совершенно новых вещах опредмечена эта противоречивая сущность. В таком плане можно сказать, что творчество — это в сущности, в конечном счете, развитие в его наивысшей форме, это — осознавшее себя развитие, продолжение развития в осознавшей себя форме. Коммунизм как непрерывно совершенствующееся, обновляющееся, сознательно себя планирующее общество, есть творческое общество.

Выше уже затрагивался вопрос о восхождении в собственно общественной форме движения по циклам и в частности о необходимом переходе к коммунистической формации. И мы видели, как с необходимостью общество приходит, прекращая все предшествующие формы в целом, к форме сотрудничества и взаимопомощи, которая является последней формацией. Но характерно, что при этом происходит переход не только общественного развития от своей предыстории, которой было присуще движение в форме формаций, к настоящей истории, но и переход от развития в форме необходимости вообще в целом в развитие в форме свободы. Здесь происходит революционный переход из царства необходимости в царство свободы не только в социальном смысле, но в самом широком философском смысле. Коммунизм выступает таким общественным устройством, которое является наиболее благоприятным условием для самого активного познания и преобразования действительности, т. е. это такой уровень развития (и не только развития общественного, но и развития вообще), на котором и «в лице» которого осуществляется приход материи к самосознанию, про-

исходит сознание необходимостью своей сущности. А это и есть свобода. При этом мы должны обратить внимание именно на *неизбежную* необходимость появления коммунизма и таким образом свободы в целом. Вряд ли сейчас нужно доказывать, что человеческое общество дальше не может развиваться, не перейдя к социалистической, коммунистической организации, предусматривающей непременно сознательное планирование, освещенное теорией, осознавшее требования объективных законов необходимости — развитие. С этим и через это осуществляется неизбежность превращения не только предыстории развития собственно общества в настоящую его историю, но и переход своего рода предыстории развития (по формам движения и т. п.) в настоящее развитие, охватывающее собой единство многообразия как развитие вообще.

Развитие вообще не может продолжаться иначе, как в форме свободы. Это и есть та форма движения, в которой только и возможно дальнейшее развитие. Можно даже сказать, что необходимость до сих пор осуществляла свое саморазвитие в форме случайности, а затем продолжает себя в форме свободы. Она просто не может дальше развиваться, не будучи осознанной и освоенной человеческой свободной деятельностью.

В плане всего сказанного категория свободы носит всеобщий характер. И в отличие от распространенного созерцательно-недиалектического мнения, по которому всеобщность того или иного положения диалектического материализма понимается как наличие, присутствие его в любом и каждом отдельно взятом «куске» действительности, или как приложимость к любому «куску» вещества (к которому у них сведена материя вообще), диалектико-материалистическое представление о всеобщности категории или закона основывается на том, занимает ли содержание данной категории или закон определенное необходимое место в системе саморазвития необходимости как способа существования материи вообще [40]. О всеобщности категории свободы не говорят, например, на том основании, что она «срабатывает» только в сфере общественного развития. Но стоит ли в угоду ходячему представлению, которое-де может заподозрить, что свобода приписывается всем вещам и т. п., закрывать глаза на действительное положение этой категории. И разве она не занимает необходимое место в системе категорий, охватывающих собой всю сеть связи системы развития действительности, разве она не с неизбежной необходимостью возникает, как и общественная форма движения, из более простых. Свобода, коммунизм — не случайность, не пожелание хороших людей, не эксперимент. Все это наступает с железной необходимостью. Сама необходимость в ходе своего саморазвития неизбежно рано или поздно превращается в свободу. И от этого никуда не деться. Это вытекает из самих закономерностей раз-

вивающейся материи, закономерностей самого существования материальной действительности. Недаром В. И. Ленин говорит, что свобода как сознанная необходимость—«признание объективной закономерности природы и диалектического превращения необходимости в свободу...» [11, 36].

И еще одна проблема, связанная с рассмотренным выше вопросом единства бытия и сознания в развитии в форме свободы.

Мы уже говорили о необходимом возникновении общественной формы движения и подчеркивали, что само ее возникновение, само появление простейших форм деятельности заключает в себе принципиальную и необходимую возможность возникновения свободы, в которой, напомним, происходит осознание необходимости. Ясно, что необходимое возникновение общественной формы движения предусматривает неизбежное возникновение сознания. Оно не менее неизбежно, чем возникновение самой этой материальной формы движения, чем возникновение жизни и т. п. в движущейся материи, которая никогда не утрачивает ни одного из своих атрибутов.

Важно иметь в виду, что сознание, как идеальное, выступает не как какой-то отчужденный, пассивный продукт, рожденный материальным, но существующий оторванно от него в виде некоторой самостоятельной сущности, а как нечто органически входящее в само материальное, как его другое, как содержащееся в нем, существующее для него и через него [41]. И это мы видели, когда рассматривали суть общественной материальной деятельности. Порожденное материальным сознание не может претендовать на самостоятельную сущность, находящуюся с бытием во внешних отношениях. Оно пребывает с ним во внутренней противоречивости, в тождестве противоположностей, находящихся во взаимопроникновении, как стороны одной и той же сущности [42]. Выражение этого диалектического тождества борющихся противоположностей (с одной — материальной стороной в качестве ведущей) мы и имеем в понятии материи в виде заключенного в нем гносеологического *отношения* бытия и сознания. Противопоставление бытия и сознания, имеющее здесь место, вовсе не говорит об абсолютном разрыве между тем и другим. Наоборот, этим самым через необходимость гносеологического противопоставления бытия и мышления фактически устанавливается и необходимая связь мышления и бытия, связь понятия материи с самой материей. И когда мы, рассматривая природу, материю, указываем на это гносеологическое отношение, то этим самым мы устанавливаем соответствие наших понятий о ней с действительным положением вещей. В. И. Ленин не раз подчеркивал, что противопоставление материи духу «не должно быть «чрезмерным», преувеличенным, метафизическим, это бесспорно... Пределы

абсолютной необходимости и абсолютной истинности этого относительного противопоставления суть именно те пределы, которые определяют *направление* гносеологических исследований. За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой» [9, 233]. Ту же мысль мы встречаем и в «Философских тетрадях» В. И. Ленина: «Различие идеального от материального тоже не безусловно, не überschwenglich (не чрезмерно.—ред.)» [12, 102].

Конечно, и речи не может быть о том, чтобы мысль, сознание включать в понятие материи. Та же самая, например, общественная форма движения материи, существенным моментом которой является общественное сознание, как только рассматривается в гносеологическом плане, т. е. как материя, и значит доведенная до понимания материализма, выступает как противопоставленная, противополагаемая сознанию, как первичное. Сама логика общественного бытия рассматривается только как независимая от сознания. Соответственно с тем, что общественная форма движения вообще и деятельность в частности возникает с необходимостью из самого способа существования материи, все, что заключается в ее содержании, в том числе и сознание, которое эта форма содержит в себе как необходимый момент способа своего существования (что мы видим, когда рассматриваем сущность труда, целенаправленность в деятельности и т. п., без чего общественная форма движения материи немыслима), тоже выступает как необходимость [43].

Отсюда и уверенность Ф. Энгельса, что мыслящий дух с такой же необходимостью, с какой гибнет в одном месте, возникает в другом (вместе с этим возникает и гносеологическая проблема отношения материи и сознания). В этом смысле можно говорить об атрибутивности сознания в его отношении к материи вообще с ее способом существования, заключающем в себе необходимость.

Получается, что атрибутивность мышления как бы включена в атрибутивность движения вообще материи вообще. Когда мы читаем у Ф. Энгельса, что «движение, рассматриваемое в самом общем смысле слова, т. е. понимаемое как форма бытия материи, как внутренне присущий материи атрибут, обнимает собою все происходящие во вселенной изменения и процессы, начиная от простого перемещения и кончая мышлением» [8, 46], то понятно, что, занимая необходимое место в движении в самом общем смысле слова, а это значит как в движении вообще как способе существования материи и таким образом в атрибуте материи, мышление само как бы претендует на атрибутивность (в филогенетическом плане) в мировом круговороте.

Недаром Ф. Энгельс в беседе с Г. В. Плехановым на его

вопрос: «Так по-вашему, старик Спиноза был прав, говоря, что мысль и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции?» ответил: «Конечно, старик Спиноза был вполне прав» [26, 36].

В самом способе существования материи, в ее саморазвитии заключается необходимая реализация всех ее диалектических возможностей, в том числе и порождение с необходимостью духа. Разумеется, что речь идет не о том, что каждый «кусок» материи порождает или заключает в себе мысль и т. п., а о свойстве, заключенном в способе существования материи вообще в целом, которое она с необходимостью реализует (при определенных благоприятных условиях) в ходе саморазвития необходимости, превращая возможность в действительность.

И точно так же, как в рассмотренном выше плане сознание с необходимостью возникая из материального бытия, в деятельности выступает как продолжение материального и для него, так и в мировом круговороте оно возникает с необходимостью, как необходимость, и без него развитие просто не может продолжать себя. Такое продолжение в сознанном виде есть то, что называется свободой.

Для недиалектического мышления, которое материю сводит к структурам, строениям и для которого материя — это поле, вещество, элементарные частицы, масса и т. п., утверждение об атрибутивности сознания звучит кощунственно. Ему так и представляется под этим утверждением претензия на то, будто любой кусок вещества способен мыслить, или заключает в себе дух и т. п. Если же материю не сводить к конкретным формам ее существования, а рассматривать как материю вообще (а значит гносеологически), то все становится на место. И жизнь, и общественная форма, и мыслящий дух выступают как необходимость, как необходимое порождение материи, как неизбежное порождение, продукт способа существования материи, как одна из неизбежных форм необходимого саморазвития материи, без которых материя не реализует себя. Именно отсюда у нас уверенность, что живое и соответственно сознание с необходимостью снова и снова возникают в разных частях Вселенной (в отличие от наивного мнения, будто раз случайно возникнув в одном месте, жизнь переносится в Космосе в разные миры).

Конечно, рассудочному мышлению трудно примириться с утверждением о том, что господствует в природе пять форм движения. И первое, что возникает в мышлении здравого смысла, это опасение, не утверждается ли этим конец развития.

Мы не будем снова анализировать эту проблему, заметим только, что здесь происходит примерно то же, что и с органами чувств. Обычно человеку кажется, что чем их было бы больше, тем лучше, тем, мол, совершеннее был бы человек, и

он убежден, что их и действительно могло бы быть побольше числом. В самом же деле их столько и такие, сколько и какие нужны для обеспечения достижения определенного уровня развития и перехода на более высокую ступень (отражения). С появлением этой более высокой ступени движение по линии увеличения количества органов чувств исчерпывает себя, прекращается. И даже будь у человека органов чувств больше, он не был бы совершеннее и познавал бы не больше. Точно так же имеющихся форм движения столько и такие, сколько и какие необходимы, чтобы мог реализоваться бесконечный мировой круговорот. После этого продолжение восхождения в в виде количественного наращивания форм движения теряет смысл, прекращается как данный тип восхождения.

Мы не настаиваем на том, что именно *пять* (не больше и не меньше) форм должно быть, дело не в конкретном числе. Речь идет о том, что какая-то конечность определенных форм не противоречит сути развития, и, больше того, если мы не хотим свести бесконечность развития к дурной бесконечности, то бесконечность форм движения обязательно должна быть «заражена» конечностью. Тем более, что господствует, как говорит Энгельс, закон неуничтожимости не только количества движения, но и качества.

Остановимся на вопросе диалектики взаимоотношения конечности и бесконечности.

* *
*

Рассудочное мышление стремится облегчить положение, когда встает вопрос о бесконечности, тем, что сводит последнюю к простой сумме конечностей в виде некоторой множественности. Этим самым бесконечность как бы делается доступной представлению. При этом не замечают, что за такой внешней формой проявления бесконечности, удовлетворяющей представление, остается не тронутой, не узнанной подлинная истинная бесконечность (ожидающая приложения теоретического мышления).

Будучи приспособленным к познанию конечности, представление оканечивает (сводит к конечности) и бесконечность. Бесконечное такому мышлению представляется лишь в виде некоторого безграничного ряда расположенных одна подле другой конечных форм, в виде не имеющей конца суммы конечностей, т. е., как сведенное опять-таки к конечности. Недаром Гегель говорит, что «конечность есть наиболее упрямая категория рассудка» [16, 126]. Ничего другого от рассудочного мышления нечего и ожидать. Даже взаимоотношение самой конечности и бесконечности, как правило, в свою очередь строится по образу

и подобию природы самой конечности. То и другое располагается в представлении одно рядом с другим как абсолютно конечные самостоятельные реальности.

В результате, такая сведенная к конечности бесконечность обречена на сосуществование с конечностью по принципу координации, т. е. наряду с конечностью, как некоторая самостоятельная сущность. Взаимодействие этих различных сущностей дальше взаимодействия внешнего порядка, внешней противоречивости не идет.

В самой действительности нет конечности *и* бесконечности. Разделенное рассмотрение и соответственно противопоставление, различение конечного и бесконечного начинается лишь тогда, когда происходит процесс познания действительности и с этим вычленение и одностороннее фиксирование в сознании этих сторон. Трудность как раз в том и заключается, что рассудочное мышление не может освоить *единство* бесконечности и конечности. Справиться с этим может только теоретическое диалектическое мышление.

В этом плане единства суть бесконечности раскрывается совершенно в ином свете. По-иному выглядит и ее взаимоотношение с конечностью. Взаимоотношение их принципиально различается так же, как различны взаимно сосуществующие взаимовлияющие друг на друга сущности и взаимосуществующие друг в друге и снимающиеся друг в друге лишь различные стороны одной и той же сущности. В этом свете конечность бесконечна в себе, и наоборот.

Нахождение бесконечности в положении отрицания к конечности фиксируется и элементарным рассудочным мышлением, но последнее схватывает лишь внешнее формальное отрицание и не доходит до вскрытия отношения отрицания отрицания. Поэтому бесконечность и выступает как нечто абсолютно противоположное, как противопоставление конечности. Но именно отрицание в диалектическом понимании обеспечивает подлинное *единство* бесконечности и конечности. Сама бесконечность при этом есть не просто сама по себе бесконечность как таковая, а отрицание отрицания конечности. Даже можно сказать, что бесконечность, в известном смысле, это есть конечность, отрицающая себя (заметим, не подвергаемая извне отрицанию со стороны бесконечности, а отрицающая сама себя конечность), снимаемая, затем, еще во втором отрицании. Т. е., это все та же конечность, но как бы «подорванная» изнутри своей противоположностью, содержащая в себе эту противоположность, но опять-таки не как просто имеющую место, находящуюся в конечной форме, а как постоянный (постоянно возникающий) продукт отрицания конечностью самое себя, как способ существования самого конечного, как создающееся в самом конечном и затем разрешающееся противоречие.

Бесконечность как бы просвечивает через конечность форм. Она как бы *живет* в конечности, но живет «не паразитируя» (извне) на ней, а в ней, в ее превращении, отрицании, как способ существования конечности.

Таким образом, сама природа конечного такова, что оно неизбежно порождает (в каждый данный момент), содержит в себе бесконечное, превращается в бесконечное. И это понятно. Уже сам факт конечности как некоторой ограниченности (в смысле наличия некоторой границы у определенного бытия определенной формы) есть этим самым *отрицание* себя. По своей природе конечное как конечное, заключаясь в некотором пределе, ограниченности, границе, уже этим самым подвергает отрицанию этот предел, ибо утверждение его как предела (границы) есть преодоление его, прехождение его. Иначе граница не имеет смысла границы, если она не преодолевается, не переходится. Характерно, что именно выход за границу, преодоление границы и исчерпание некоторого нечто и есть собственно установление этой границы и утверждение данной конечности.

Таким образом, конечность утверждает себя как конечность, нарушая, отрицая себя как конечность, отрицая свои границы, предел. Вместе с тем выход за пределы данного конечного уже и есть бесконечное, выступающее уже как отрицание отрицающего себя конечного, как его другое и таким образом как отрицание отрицания конечного.

Ленин с одобрением отнесся к утверждению Гегеля о том, что «не внешняя (fremde) сила (Gewalt) превращает конечное в бесконечное, а его (конечного) природа» (seine Natur) [12, 100].

Таким образом, в диалектике движения, реализуемого в мысли посредством движения категорий бесконечности и конечности, последние (как и содержание того, что они выражают), хотя и кажутся раздельными, но в действительности переходят друг в друга через самих себя, через то, что они есть.

Понятно, почему Ленин обращает внимание на следующее положение Гегеля: «...Так все противоположности, признаваемые за нечто прочное, например, конечное и бесконечное, единичное и общее, суть противоречия не через какое-либо внешнее соединение, а напротив, как показывает рассмотрение их природы, они сами по себе суть некоторый переход»... [12, 218]. И дальше: «Это та самая указанная выше точка зрения, согласно которой некоторое всеобщее первое, *рассматриваемое само по себе,* оказывается другим по отношению к самому себе» [12, 218].. Это две стороны одной и той же сущности.

В свете сказанного о диалектике взаимоотношения бесконечности и конечности и, в частности, о существовании бесконечности в конечном, более ясной становится и проблема познания бесконечности.

Как уже говорилось, при непосредственно чувственном по-

знании действительности мы имеем дело прежде всего и только с конечным. Предметы, вещи даются нам своей конечностью. Но задача познания ведь заключается в том, чтобы вскрыть, сделать истиной сущность вещи. А «всякое истинное познание природы есть познание вечного, бесконечного» [8, 186]. Поэтому Энгельс считал, что положение о том, что мы можем познавать только конечное, будучи совершенно верным, «поскольку в сферу нашего познания попадают лишь конечные предметы» — «нуждается вместе с тем в дополнении: «по существу мы можем *познавать только бесконечное*» [8, 185]. Но это уже находится не в сфере компетенции непосредственного чувственного познания, а в компетенции теоретического мышления. «И в самом деле, всякое действительное, исчерпывающее познание заключается лишь в том, что мы в мыслях поднимаем единичное из единичности в особенность, и из этой последней во всеобщность; заключается в том, что мы находим и констатируем бесконечное в конечном, вечное — в преходящем» [8, 185].

Нетрудно заметить, что бесконечное раскрывается через всеобщность, ибо как раз «...форма всеобщности есть форма внутренней завершенности и тем самым бесконечности» [8, 185]. Так же как всеобщность находится в сфере компетенции теоретического мышления, бесконечное доступно лишь теоретическому мышлению. Больше того, перед последним, как видим, стоит задача (которая была непосильна элементарному рассудочному мышлению): вскрыть бесконечное в конечном, проникнув в сущность конечного, и, следовательно — бесконечного тоже.

И действительно, мы только через такие конечности, какими являются отдельные вещи, познаем бесконечную всеобщую материю в них. И это не в том смысле бесконечность, что мы познаем бесконечное *множество* вещей, которые в своей совокупности составляют бесконечность. Такое количественное представление о бесконечности как о сумме конечностей (конечных вещей) оставило бы непознаваемой материю вообще (как бесконечность), поскольку последнюю как некоторую суммарную бесконечность конкретных форм существования материи невозможно никогда целиком охватить. В действительности задача состоит в том, чтобы вскрыть материю (и значит всеобщность, бесконечность) в самой каждой отдельной конечной вещи, форме проявления материи; видеть, что она при всем том, что является данной определенной конечной вещью, вместе с тем является и материей вообще, бесконечностью. В эту сферу бесконечности как в сферу материи вообще в конечных отдельных вещах (как в конкретных отдельных формах проявления материи) принципиально возможно проникнуть, но только мыслью, теоретическим мышлением, а не рассудком, не представлением.

Следует не упускать из виду, что когда мы имеем дело с бесконечностью как и с понятием материи вообще, а не с теми

или иными формами проявления материи и, соответственно, конечными формами, то мы не остаемся в области непосредственно чувственного познания, а оперируем абстракцией в сфере теоретического мышления. Бесконечности, которая существовала бы как таковая в форме некоторой самостоятельной сущности в чувственно воспринимаемом виде как-то наряду с конечным — нет в природе. Подобно тому, как рассмотренные ранее пространство и время не имеют смысла без совокупности кубических метров и часов и вместе с тем не сводятся к этой совокупности (или их сумме), так и бесконечность не может существовать без конечных вещей, но вместе с тем не сводится к их совокупности, выступая как нечто иное, нежели совокупность конечностей. Бесконечность как таковую невозможно видеть или испытать каким-либо иным чувственным образом. Поскольку мы познаем конечные конкретные вещи, мы познаем и бесконечность как таковую. Поиски некоторого субстрата, в котором наличествовали бы конечность и бесконечность, неизбежно приводят к тому, что последние ставятся в координации, рядом. Мысленно они как бы удерживаются вне друг друга во времени, представляются как бы чередующимися.

Положение Ф. Энгельса о том, что всеобщность является формой внутренней завершенности и тем самым бесконечности, как раз и позволяет еще глубже понять суть бесконечности. Она — в вещах в форме всеобщности в виде законов природы, которые вечны и бесконечны. Известно, что, например, тот же закон Бойля, господствующий при определенных условиях, верен всегда и всюду, где есть такие условия. И безразлично, сколько раз это повторится,— один или миллион, на одной планете или на нескольких в различных мирах, от этого это явление не теряет значения всеобщности и не перестает быть законом вечным, абсолютным (при всей относительности), бесконечным. Этой вечностью, абсолютностью законов в конечном счете обеспечивается бесконечность в конечных вещах, что и делает безразличным для познания бесконечности, произошло это один раз или бесконечное множество раз, рассматриваем мы бесконечное множество предметов или нет. Оказывается, не в множественности дело, не в сумме, не в повторяемости конечных форм, а во вскрытии всеобщности, заключенной в конечной вещи в виде закона, в виде момента абсолютности. Бесконечное в определенных отношениях рассматривается как дефиниция абсолютного. В свою очередь, познание абсолютно по существу потому и постольку, поскольку оно есть познание вечного, бесконечного[44]. «Для нас [достаточно] знать,— указывал Ф. Энгельс,— что при одинаковых обстоятельствах повсюду [имеет место] одинаковое [8, 190].

Наши науки в сущности являются геоцентричными. Они не

имеют возможности достигать других миров за пределами нашей Вселенной. Но для постижения бесконечности они и не нуждаются в тех бесконечно многих вселенных, которые находятся за пределами нашей. «Тем не менее это не наносит существенного ущерба практически бесконечному многообразию явлений и познанию природы» [8, 188], не говоря уже о предельно всеобщих законах диалектического материализма. Вряд ли, например, нужно непременно попасть на другие миры Вселенной, чтобы убедиться, что и там разумные существа (если они есть и достигли высокого уровня развитости) пришли к выводу, что в мире господствует закон единства и борьбы противоположностей, что материя первична, а сознание вторично и т. д.

Познавая всеобщее, являющееся формой выражения необходимости (законы) в конечных земных вещах, мы этим самым постигаем и бесконечное. В охвате всего множества миров, просто, получается, нет необходимости. Да и что значило бы охватить все миры? Это означало бы ограничить, оконечить (внешне) бесконечность, прервать ее, свести опять-таки все к той же конечности. Вместо этой неблагодарной работы лучше углубиться в природу самого конечного, довольно доступного нам и попытаться там в его собственной природе найти с помощью теоретического мышления бесконечность.

Но что значит углубиться с целью познания бесконечного в конечном? На первый взгляд может показаться, что предлагается устремиться в аналитическое исследование микроструктур вещей по нисходящей. Так собственно нередко и делают не подозревая, что таким образом еще не сходят с позиций дурной бесконечности, сведенной к абсолютизации количественных отношений, повернутых в обратном направлении, остаются в плену аналитического метода. С точки зрения диалектики вглубь — значит в сущность по линии раскрытия сущностной природы вещей, по линии раскрытия необходимости, всеобщности, бесконечности и формирования соответствующих категорий для раскрытия этой сущности.

Последнее время среди зарубежных естествоиспытателей появились разговоры о границах Вселенной и т. п. Это неизбежный продукт рассудочного мышления. Это своего рода расплата за неовладение теоретическим диалектическим мышлением. В то же время эти возвраты к вопросу о конечности, границах Вселенной и т. п. есть своеобразный резонанс (реакция, эхо, отзвук что ли) на то, что в действительности ведь бесконечность, не являясь самостоятельной сущностью, всегда остается «зараженной» конечностью. Другое дело, что рассудок упрощает это, ставя противоположности в отдельности, в разорванности, в самостоятельности, во внешней связи друг с другом, не видит их внутреннего единства. Но, чтобы это понять, нужно

прежде всего преодолеть представление о конечности и бесконечности как о сосуществующих самостоятельных различных сущностях и не сводить бесконечность к сумме конечностей. Получается, что естествоиспытатели как бы «слышали звон...» А рассудок дает упрощенную картину, угодную представлению и этим удовлетворяется.

Бесконечное, поставленное в абсолютное противопоставление к конечному, получает предел в конечном (сводится к конечному). Распространенное трактование бесконечности и конечности как нераздельных и в то же время других по отношению друг к другу противоположностей (т. е. когда они относительными определениями доводятся до противопоставления и затем ставятся в нераздельное единство, тогда как каждому приписывается самостоятельное существование) остается в виде постоянно неразрешенного противоречия в сознании и приводит к дурной бесконечности.

Известно, что Гегель, верно характеризуя так называемую «дурную бесконечность», сводимую к монотонному +1+1+1 и т. д., вместе с тем отождествлял ее с понятием прогресс. Он считал, что «прогресс в бесконечность есть... лишь повторяющаяся одинаковость, одно и то же скучное чередование конечного и бесконечного» [16, 142—143]. И это действительно так и есть в том виде, в каком бесконечный прогресс представляется рассудку.

Если же подвергнуть его диалектическому анализу с высоты позиций диалектического мышления, вскрыв корни такого упрощенного представления о нем, то можно заметить, что такой бесконечный прогресс в виде дурной бесконечности по сути есть внешняя сторона единства конечного и бесконечного. В этой внешней стороне и застревает представление как в известном чередовании и смене друг другом конечных форм.

Диалектическое теоретическое мышление в состоянии вскрыть в единстве (сделав его предметом мышления) за внешней стороной «движущую пружину» и т. н. бесконечного прогресса, видя в самом единстве не соединение качественно отличных сущностей, а взаимопроникновение и разрешение противоположностей, составляющих единство, взаимовызывающих друг в друге друг друга. Этим самым так называемый бесконечный прогресс из пустоты с неразрешимыми противоречиями превращается в содержательное движение с источником самодвижения в виде создания и разрешения внутренних противоречий.

Отсюда то, что склонны рассматривать как бесконечный прогресс, в действительности, по словам Ф. Энгельса, «вовсе не повторение, а развитие, движение вперед или назад, и благодаря этому он становится необходимой формой движения. Не говоря уже о том, что он вовсе не бесконечен» [8, 189].

В каждый данный момент он «заражен» конечностью, ибо не является абсолютно непрерывным, чисто количественным, а прерывается каждый раз, поскольку осуществляется развитие (как количественно-качественное, непрерывно-прерывное противоречивое движение) через конкретные конечные формы не иначе как через исчерпания ими себя и превращения в другие, через которые продолжается развитие вообще материи вообще. А это и есть то, что мы рассматривали выше как регресс в прогрессе. Так «уже теперь можно предвидеть конец периода жизни земли. Зато и земля не есть весь мир» [8, 189].

Очень важное, на наш взгляд, замечание делает Энгельс дальше: «...Ту бесконечность, которую вещи не имеют в прогресс, они имеют в круге,— и иллюстрирует это: «Так, закон о смене форм движения является бесконечным, замыкающимся в себе. Но подобные бесконечности,— продолжает он,— заражены в свою очередь конечностью, проявляются лишь по частям [8, 189].

То, что в круге, который есть выражение конечности, прогресс находит свою бесконечность, нас не может удивлять, ибо мы знаем и то, что бесконечность реализуется через конечность, и то, что прогресс реализуется через регресс. К тому же круг с позиций диалектического взгляда прекрасно выражает бесконечность, ибо меньше всего претендует на абсолютную замкнутость, которую в нем только и видит рассудочное мышление. (Замкнутых кругов вообще в природе нет. Это продукт рассудка и притом грубой его работы).

Диалектическое понимание круга таково, что он, завершаясь, переходит в другой круг как вихрь, центр которого, куда он возвращается, лежит на периферии другого высшего круга, поглощающего его [12, 265] и т. д. Понятно, что здесь нет никакой замкнутости в привычном понимании.

То, что всеобщее движение вообще в целом реализуется только через отдельные конкретные определенные ФОРМЫ движения, в том числе и как через части, есть выражение «зараженности» движения конечностью. То же, что это лишь отдельные различные формы ДВИЖЕНИЯ как изменения вообще — выступает выражением всеобщности, бесконечности. И в то же время именно то, что при всем различии и многообразии этих форм движения они есть лишь различные формы одного и того же,— **движения вообще**, объединяющего, отождествляющего все их и позволяющего, вынуждающего взаимопревращаться все формы во все другие (на основании этой всеобщности, единства) — как бы «замыкает» (объединяя) все их в едином бесконечном «круге» и обрекает при всем их бесконечном многообразии на круговорот.

Как видим, и в данном случае бесконечность находит свое разрешение в конечности, а конечность в бесконечности. Свое

рождение, жизнь, снятие, угасание и с этим обновленное рождение находит каждая из противоположностей в другой. И в этом тоже «замкнутость», «круг». Уже в том, что нет просто бесконечности самой по себе, а есть бесконечность как отрицание конечности — нельзя не заметить «замыкание». Как и нельзя не заметить, что вместе с тем, именно в том, что это отрицание конечности,— заключается нарушение замыкания, разрыв круга (и таким образом, утверждается необычность замкнутости, суть которой в отрицании себя).

Те же законы природы — вечны, бесконечны, абсолютны, но вместе с тем обусловлены определенными относительными конкретными условиями, в рамках которых они проявляют эту свою абсолютность, вечность, бесконечность. Это и делает их, таким образом, единством противоположностей, внутренне противоречивыми: бесконечно-конечными, относительно-абсолютными, вечно-преходящими. В этом их «зараженность» конечностью. (Неслучайно, бесконечная повторяемость выступает выражением той устойчивой «неустойчивости» (движения, отношения), которая характеризует закон).

Даже такое всеобщее и бесконечное, применимое ко всем телам, «начиная с туманности и кончая человеком» [8, 190], каким является, например, гравитация, а также наиболее общая формулировка теории превращения энергии, и она заражена конечностью, ибо «превращается, если последовательно применить ее к явлениям природы, в историческое изображение изменений, происходящих одно за другим в какой-нибудь мировой системе от ее возникновения до гибели, т. е. превращается в историю, на каждой ступени которой господствуют другие законы, другие формы проявления одного и того же универсального движения» — и, таким образом, абсолютно всеобщим значением обладает одно лишь *движение* [8, 190] (как всеобщее движение и его всеобщие диалектические законы).

Все конкретные конечные формы движения есть лишь отдельные формы проявления этого всеобщего движения вообще, единственно обладающего абсолютной бесконечностью. И то последнее без конкретных форм своего проявления и, таким образом, без зараженности конечностью есть ничто, то есть не существует в природе. Оно только в них и через них — бесконечность через конечность.

Перед нами мировой круговорот материи, в котором снимаются все различия форм движения в движении вообще. Содержание этого круговорота составляют известные пять форм движения, которые как бы «обеспечивают» конечностью, «зараженностью» конечностью бесконечность движения материи вообще. Они выступают как способ, форма ее конкретного существования. Почему и говорится, что находиться в движении, значит быть, по словам Ф. Энгельса, по меньшей мере, в одной

из этих форм движения или во всех сразу. Кроме форм движения и их взаимопревращения, взаимодействия, в мире, собственно, ничего и нет и познавать больше нечего. Лишь познавая формы движения, мы познаем движение вообще. Не удивительно, что по ним строится вся система познания, классифицируются науки, через их взаимоотношение и в ходе вскрытия последнего науками обнаруживаются не только законы собственно этих форм и их взаимодействия, но на этой основе вскрываются предельно всеобщие, диалектические законы движения вообще. Через обнажение субординации этих форм вскрывается диалектический принцип развития. Благодаря вскрытию взаимодействия форм движения мы узнаем, «...что мир образует единую систему, т. е. связное целое...» [7, 318].

Еще много можно было бы говорить о формах движения, но это не является целью нашей работы. Нас сейчас меньше всего интересует вопрос, каким конкретным формам движения следует отдать предпочтение и сколько их должно быть, это в конце концов дело представителей конкретных наук. И суть дела от того не изменится, какое число форм будет названо. Главное другое, а именно, что должна быть некоторая конечность (в диалектическом понимании) типических единств, форм движения, которые обеспечивали бы бесконечность зараженную конечностью. О наличии таких некоторых типов движения и идет речь. Через эту некоторую «замкнутость» реализуется и бесконечность как всеобщность и закон сохранения качества движения, на который указывал Ф. Энгельс.

Уже то, что формы движения сами же обусловливают свое превращение друг в друга, является показателем того, что эти формы достигли некоторой «замкнутости», которая обеспечивает бесконечное превращение всего во все, всех форм во все другие и, таким образом, тот мировой круговорот, в котором бессмысленно искать конечную причину (causa finalis).

Через эти же формы движения находит свою реализацию восхождение, достигающее предельной общности в форме движения, каким является общественная форма движения, познание, отражение. Здесь же восхождение, как мы видели, находит «замыкание» в некотором «круге» и продолжение в бесконечности. Такого рода замыкание заключено и в предельно всеобщих категориях, которые достигают такого уровня общности, что не могут быть определимы через более общее, и осуществляют реализацию выражения своей сущности через некоторую «возвратную» форму — обнаженного отношения противоположностей. То же предельно всеобщее определение материи иначе не осуществляется, кроме как через отношение предельно всеобщих понятий бытие — мышление, материя — сознание и т. д. Все другие категории тоже реализуют себя как обнаженное противоречие. И все это не удивительно, так

как именно противоречия и есть способ существования материи вообще. В предельной всеобщности о ней и ее способе существования, о законах последнего ничего иного сказать и нельзя. Это в конечном счете противоречие. То же самое мы имеем в виду, когда говорим о развитии.

Понятно, что в таком бесконечном, а вернее бесконечно-конечном, круговороте показателем и критерием бсльшей или меньшей степени развитости не может служить сравнивание более сложной и менее сложной организации, структуры вещей. Последнее само еще нуждается в критерии.

Все же дело — в месте, занимаемом каждым данным нечто в системе развертывания противоречий по их внутренним имманентным определениям по закону отрицания отрицания, в месте, занимаемом данным нечто в системе необходимого саморазвития, как поступательного движения необходимости.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Имеются в виду работы П. В. Копнина «Диалектика как логика». К., 1961; М. М. Розенталя «Принципы диалектической логики». М., Соцэкгиз, 1960; Б. М. Кедрова «Единство диалектики, логики и теории познания». Госполитиздат, 1963; А. Х. Касымжанова «Проблема совпадения диалектики, логики и теории познания», 1962 и др.

[2] А ведь именно представлению чаще всего отдают на суд решение вопроса, где есть развитие, а где его нет, какие процессы действительности считать развитием, а какие — нет. Следует заметить, что саму такую постановку вопроса: о разделении процессов действительности на заключающие в себе развитие и остающиеся только движением, могло породить только ограниченное мышление представления.

[3] Вообще стихия философских исследований сравнительно редко обращается к диалектической тематике (это примерно один к десяти, судя по темам диссертаций), но даже те немногие, кто становится на этот путь, предпочитают часто заниматься анализом диалектических процессов непосредственно в природе.

[4] Последнее время модной стала так называемая теория «уровней», которая якобы заменит энгельсовское учение о формах движения. Но от этого «обновления» путаницы не убавилось.

[5] Даже моменты взаимопереходов форм движения нашли свое выражение в соответствующих конкретных «переходных» науках типа биохимии, физхимии и т. п.

[6] Характерно, что те же самые связи, как конкретные связи между определенными формами движения, как и те, которые господствуют в сфере каждой из форм движения, остаются в компетенции конкретных наук. Не может претендовать на звание философской и упомянутая система «уровней».

[7] Такое «возвращение» к действительности (как и предшествующее «выделение» из нее в принцип) осуществляется в сфере деятельности, которая сама есть развитие в его высшей форме.

[8] Независимо от того, где, когда, на какой планете возникает форма деятельности (как основа общественной формы движения), она вскрывает в конечном счете логику всеобщего движения как изменения вообще. Поэтому и логика мышления тех разумных существ будет в сущности такая же, как логика нашего мышления. И это не удивительно, поскольку логика действительности в конечном счете одна — всеобщая универсальная.

[9] Всесторонний анализ этого вопроса дан в работах М. М. Розенталя «Принципы диалектической логики» М., Соцэкгиз, 1960; П. В. Копнина «Диалектика как логика» Изд. КГУ, 1961; Г. С. Батищева «Противоречие

как категория диалектической логики». Изд. «Высшая школа», 1963; Э. В. Ильенкова «К вопросу о противоречии в мышлении», «Вопросы философии, 1957, № 4 и других.

[10] Во втором издании полного собрания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса слово «устойчивостью» заменено выражением: «пребыванием одной и той же».

[11] Мы будем пользоваться термином «неустойчивость», а не «изменчивость». На наш взгляд, он является более точным и более подходящим для данного случая, чем понятие «изменчивость», которое, неся на себе нагрузку значения, обладающего большей определенностью, менее подходит для диалектики всеобщего движения. В выражении «неустойчивость» сохраняется связь, единство с противоположностью, указание на то, что она выступает отрицанием устойчивости, а не просто существует наряду с нею как нечто самостоятельное противоположное.

[12] Мы говорим «возможно», «по-видимому», «не исключена возможность» и т. п., считая, что определенно решать эти естественнонаучные вопросы могут только сами представители естествознания — специалисты в этой области; философия же может предлагать лишь принцип движения познания, постижения сущности, метод.

[13] Об этом см. подробнее в статье В. Босенко «Некоторые вопросы противоречий в развитии органических форм» — В сб.: Философские проблемы современного естествознания, 1964, № 2.

[14] Тот факт, что и в движении мышления нашла свое отражение форма выражения момента абсолютного взаимоисключения, лишний раз говорит против сведения антагонизма только к социальному антагонизму.

[15] По мнению В. И. Ленина «Всякую иную формулировку принципа развития, эволюции, они (Маркс и Энгельс.— В. Б.) считали односторонней, бедной содержанием, уродующей и калечащей действительный ход развития» [11, 37].

[16] Подобные представления можно встретить очень часто. С. Т. Мелюхин так прямо и говорит: «...наблюдая различные изменения, мы можем видеть, что они не всегда представляют собой непосредственно процесс развития. Понятие движения, изменения шире, чем понятие развития» [23, 201]. Этого же мнения придерживаются А. С. Мамзин и В. П. Рожин [21] и другие авторы.

[17] Исторически она возникла первой и ее так и называют, обычно, первой концепцией.

[18] Подробнее об этом см. кн. В. А. Босенко «К вопросу о диалектике взаимоотношения «скачка» и «взрыва» в процессе движения» К., 1961.

[19] В плане сказанного об усилении интенсивности движения по мере усложнения форм и положений, об убыстрении развития можно заметить в свете современных данных о зависимости и соотношении времени и движения, что дело, по-видимому, не только в быстроте развития, в ускорении развития для более сложных форм, но, возможно, и в неодинаковости, в неравномерности, относительности протекания времени для различных форм движения.

[20] Такую определенность промежутка, действительно, не нужно искать (ни в пространственном смысле, ни временно́м), ибо здесь нет и не может быть никакой определенной конкретной пространственной (а также временной) мерки, которая служила бы критерием. Этот «промежуток» между «тут» и «там» неизмеряем. О нем можно сказать, что он бесконечно мал и бесконечно велик, и время здесь относительно.

В сфере мышления все это понятно. Но вот оказывается, как свидетельствует современное естествознание, и в действительности существует такая противоречивость, аналогом которой выступает противоречивость в мышлении. И дело, при этом, вовсе не в каком-то абсолютном мгновении, в неподвижности времени, в минимальном времени, в каком-то абсолютно дискретном кванте времени, в остановке времени и т. п. Протяженность времени, непрерывность-прерывность имеет место и здесь, каким бы крат-

ким оно ни было бы. Точно такое же положение и в наглядно очевидной растянутости явлений (событий) во времени. В сущности количественная сторона дела (больше или меньше) не играет решающей роли. И разница только в том, что в одном случае выпячивается и делается наглядной дискретная сторона единства непрерывно-прерывности времени, а в другой — сторона непрерывности.

Но во втором случае уже здравый смысл возражает против разновременности. И все потому, что для него является непостижимым единство (тождество) одновременности и разновременности.

Когда мы говорим об одновременности, никакого абсолютного мгновения нет, это всегда какое-то определенное время, которое берется для соизмерения явлений, событий, взаимодействия противоположностей. И безразлично, какой это, собственно, сам по себе отрезок времени по своей длительности, который выступает как некоторая мера для такого соизмерения. Он в принципе может быть большим или меньшим, и это в данном случае не играет роли. Мы уже отвлекаемся от этого, когда оперируем понятием одновременности. (Важно, очевидно, то, чтобы это время, будучи взятое в одном и том же основании, было одинаковым, одним и тем же и, таким образом, могло служить одинаковой меркой при соизмерении явлений, процессов, т. е. отрезок времени должен быть одним и тем же при установлении соотношения различных явлений, иначе он потеряет роль общей мерки).

Поэтому-то нас не должно смущать то, что явно отстоящие друг от друга события можно назвать одновременными, как и наглядно одновременно происходящие — разновременными. А вернее было бы и те и другие считать одновременно-разновременными или непрерывно-прерывными.

Все это несколько непривычно звучит. Но иначе невозможно схватить противоречивую непрерывно-прерывную (в пространстве и времени) природу движения.

Что касается начала и конца явлений, то их единство, независимо от растянутости самого процесса, снимается в одновременности возникновения и исчезновения (и, таким образом, реализуется их одновременность).

21 Сказанное не имеет ничего общего с разговорами о перенесении жизни из одних миров в другие и в этом смысле о «неистребимости» ее. Наоборот, только через постоянное исчезновение утверждается неистребимость жизни вообще в материальном мире вообще.

22 Нужно не упускать из виду, что абстрактность в диалектическом понимании выступает как объективная характеристика, т. е.— предметно как реальная абстракция.

23 И потому нельзя сводить к ней все остальные формы движения; на механическом движении не исчерпывается движение вообще, соответственно, нельзя сводить к механике все другие науки.

24 Правильное понимание диалектики взаимоотношения эволюционной постепенности и революционного скачка необходимо при решении самых различных проблем в самых различных областях действительности. Но, видимо, особую важность оно представляет для политики. Нигде, пожалуй, этот вопрос не получает такую остроту, как в области политики. Малейшее нарушение правильного (диктуемого логикой саморазвития) соотношения этих сторон и особенно абсолютизации одной из них, ведет к тяжелым последствиям. Подлинное единство и взаимопереливы эволюции и революции как диалектического тождества противоположностей достигается в сфере категорий. С их помощью, с помощью теоретического мышления мы раскрываем и узнаем, как в самой действительности, в любом отрезке жизни осуществляется это взаимопроникающее единство противоположностей скачков и постепенностей.

Любой отрезок жизни представляет собой единство противоположных тенденций — прерыва, скачка и постепенности, которые находятся во взаимопроникновении и взаимопереплетении. В. И. Ленин в работе «Разногласия в европейском рабочем движении» пишет, что «действительная жизнь...

включает в себя эти различные тенденции, подобно тому, как жизнь и развитие в природе включают в себя и медленную эволюцию и быстрые скачки, перерывы постепенности» (В. И. Ленин. Соч. Т. 16, стр. 319).

В этой же статье В. И. Ленин подчеркивает, что нельзя живую жизнь, представляющую собой единство взаимопроникающих тенденций (постепенностей и прерывов) сводить к одной из этих сторон, из которых каждая в отдельности является специфической особенностью лишь определенного конкретного периода.

Так в разгар социалистической революции, в октябре 1921 г. В. И. Ленин указывает на необходимость мер эволюционного характера и рекомендует прибегнуть к «реформистскому» методу действий в коренных вопросах экономического строительства. Он настаивает на том, что такой эволюционизм, реформизм необходим для решения революционных задач социальной революции (в частности, введение нэпа с весны 1921 г.).

Такую деятельность в период революции некоторые «революционеры» мелкобуржуазного пошиба считали «прозаической» и «скучной». Но именно в том и состоит, по словам В. И. Ленина, настоящий интерес эпохи больших скачков, что она складывается из моментов бурной ломки и моментов медленной расчистки от обломков или постепенного ухаживания за ростками нового, складывается из моментов, протекающих бурно-революционно и постепенно-эволюционно, в сложнейшем переплетении того и другого.

В. И. Ленин предупреждает об опасности, которую несет революционеру «преувеличение революционности, забвение граней и условий уместного и успешного применения революционных приемов» (В. И. Ленин. Соч. Т. 33, стр. 86). Этим В. И. Ленин предостерегает от абсолютизации революционной стороны. «Настоящие революционеры на этом больше всего ломали себе шею...» и могут погубить дело «...если... вздумают, будто «великая, победоносная мировая» революция обязательно все и всякие задачи при всех обстоятельствах, во всех областях действия может и должна решать по-революционному... Неверность этого ясна сама собой на основании чисто теоретических положений, если не сходить с почвы марксизма» (там же).

[25] Об этом мною сказано более подробно на республиканском совещании по философским вопросам физики элементарных частиц в Киеве, в 1962 г.— См.: В. Босенко. «К вопросу о неисчерпаемости электрона».— В сб.: «Философские вопросы современной физики», 1964 , стр. 254.

[26] В этом смысле об общем можно сказать, что в самой действительности оно существует как некоторое ничто (в форме ничто), как единство бытия и небытия. И мы действительно о нем не можем сказать как только «есть» или как только «нет». «Или-или» здесь меньше всего подходит. Только и есть и нет, а точнее — есть через нет, есть в форме нет.

[27] Раскрытие противоречивой природы общего (которое и существует как общее и вместе с тем не существует чувственным образом) дает возможность понять сущность материи, которая как всеобщая материя существует объективно, и вместе с тем в объективной действительности нет ничего такого, что было бы материей вообще как таковой, существующей каким-либо чувственным образом. Материя, существуя как определенная всеобщность, реализуется только через отдельные формы существования материи, хотя и не сводится ни к одной из них, ни ко всем им, вместе взятым в сумме.

[28] Таким должен быть подход к рассмотрению любой стороны движения (развития) как единства многообразия с применением любых диалектических категорий. Это обусловлено самой противоречивой природой движения (развития). Все это касается и такого движения (развития), каким является процесс познания. Больше того, для вскрытия и получения полного диалектического всестороннего выражения всех переходов, переливов, взаимной связи противоположностей нужно применить все категории, всю систему категорий к процессу и развитию познания. «Диалектика как живое, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности (с

философской системой, растущей в целое из каждого оттенка) — вот неизмеримо богатое содержание по сравнению с «метафизическим» материализмом, основная беда коего есть неумение применить диалектики к Bildertheorie (теории отражения.— ред.), к процессу и развитию познания» [12, 360].

29 Можно больше сказать, то, что истина есть бесконечно разрешающееся противоречие, находит выражение в том, что истина относительно-абсолютная, а то, что она есть бесконечно *разрешающееся* — в том, что она обязательно относительно-*абсолютная*.

30 Вообще-то общее приобретает высшее свое содержание и выражение фактически в общественной форме движения и в ее высшем достижении — коммунистической форме отношений людей. В этом смысле можно сказать, высшее общее=коммунистическое. Вся суть общего, заключающаяся в общественном содержании, раскрывается в свободной человеческой творческой деятельности.

31 Наоборот, будущие создатели такого космического корабля постараются учесть и сделать все, чтобы изолировать организм от всяких внешних влияний, в том числе и от физических, связанных с большой скоростью, создадут условия, аналогичные земным, т. е. таким, какие обеспечивают нормальное функционирование организма. И не обеспечь они такие условия — организм погибает, т. е. прекращается органическая форма движения с ее «своими», присущими лишь этой форме пространственно-временными характеристиками. Кстати, после этого для него, как для трупа, потерявшего все органические закономерности, будут присущи как для летящего тела закономерности механического движения. И в таком виде он, конечно, останется «моложе» своих сверстников на Земле. Как говорят, «мертвые остаются молодыми».

32 Есть такие бабочки, которые, появившись на свет, взлетают над водоемом, в течение нескольких минут сбрасывают в него яйца и погибают.

33 Не исключена возможность, что категории пространства и времени, которые в своей всеобщей форме выражения прижились в философии, по мере их конкретного применения к различным конкретным формам бытия материи со временем уйдут в конкретные науки, в распоряжение конкретных наук о конкретных формах движения материи. Например, закономерности функционирования пространственно-временных отношений в сфере механической и физической формы движения познают в настоящее время физики и вполне успешно. Всеобщий же принцип о том, что пространство и время есть форма бытия материи, становится само собою разумеющимся. Он получил предельно всеобщее и завершенное по форме и по содержанию выражение, а потому не нуждается в специальной науке (философии), которая выступала бы хранилищем этой формулы. Этот принцип уходит «работать» и значит на постоянное местопребывание в конкретные науки.

34 «Прибавочный труд,— писал К. Маркс,— как труд сверх меры данных потребностей, всегда должен существовать. Но при капиталистической, как и при рабской системе и т. д., он имеет только антагонистическую форму и дополняется полной праздностью известной части общества» [1, 386].

35 Можно сказать, что отмирающие, изжившие себя в общественном отношении классы живут меньше. Мелкий буржуа, например, с его созерцательским отношением к действительности, живет не одинаково в сравнении с пролетарием, находящимся в гуще борьбы.

Точно так же, в революционные периоды общественной формы движения и периоды так называемого спокойного течения жизни время реализуется не одинаково. Часто употребляемое К. Марксом и В. И. Лениным выражение, что дни революций равны десятилетиям будничной жизни, имеет более глубокий смысл, чем это кажется на первый взгляд. И в этом отношении коммунизм, как непрерывно революционное общество, заключает в себе богатейшую перспективу насчет времени.

36 Интересной является проблема вскрытия определенной закономерности изменения времени в зависимости от восхождения по формам движения, в частности вопросы аккумуляции опредмечивания и распредмечи-

вания времени в ходе общественной формы движения, а также вопрос реализации времени, характер его изменения и т. д., в связи с проблемой так называемого ускоренного развития по мере усложнения форм движения.

[37] «Поглощение», включение в себя, переработка в себя предшествующей формы со стороны последующих является способом существования и содержанием каждой из таких последующих форм на «линии» восхождения. И это касается любой формы движения. Химизм строится на постоянном отрицании, «угнетении», «порабощении», связывании физических элементарных частиц в атомы. Органическая форма движения существует на превращении в себя химизма. Подобное происходит и в общественной форме движения по отношению ко всем предшествующим. Обычные вещи с их физическими, химическими и т. п. законами, общественная форма движения перерабатывает, включает в себя, превращает в общественно значимые предметы, подчиняет себе. Здесь появляются орудия производства, средства производства, предметы производства, товары, стоимости, собственность и т. д., а не просто вещи химического, физического и т. п. порядка.

[38] Это она делает не только с органической формой движения, но и со всеми предшествующими, как и каждая другая форма движения в свою очередь «поглощала» все предыдущие.

[39] Такие «возвраты» в диалектическое единство с бытием предстоят не только науке, но и всем формам общественного сознания, кроме тех из них, которые, исчерпав свои функции, исчезнут совсем (религия, идеология, право). После известного раздвоения формы общественного сознания возвратятся в ту сферу, из которой они вышли и установят новое единство на более высоком уровне (диалектического тождества различий). К этому придут и искусство и мораль и даже философия, которая теперь не только объясняет мир, но и переделывает его.

[40] Это же относится и к вопросу о всеобщности закона отрицания отрицания, вокруг которого столько споров.

[41] Все это очень хорошо показано в статье Э. В. Ильенкова «Идеальное» в «Философской энциклопедии», т. II.

[42] Тождество в диалектическом смысле слова. Разумеется, речь идет не об отождествлении бытия и сознания, а о связи, всегда имеющей место в противоположностях, составляющих внутреннюю противоречивость, которые доводятся до тождества. Суть такого единства в борьбе противоположностей.

[43] Не удивительно, что для домарксовского материализма, который не понимал роли деятельности, практику понимал созерцательно, не как субъективную, а материю односторонне, натуралистически, сведенной к естественно-научным формам, появление сознания рассматривается как случайность, чудо, игра природы, результат счастливого стечения обстоятельств.

[44] Такая связь категорий конечности и бесконечности с категориями абсолютности и относительности вполне понятна, т. к. «абсолютное и относительное, конечное и бесконечное = части, ступени одного и того же мира» [**12**, 95]

СПИСОК ЦИТИРУЕМЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 25, ч. II.
2. К. Маркс. К критике политической экономии. М., 1949.
3. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 1.
4. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 4.
5. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 38.
6. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные сочинения в двух томах. Т. II.
7. Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. М., 1953.
8. Ф. Энгельс. Диалектика природы. М., 1953.
9. В. И. Ленин. Соч. Т. 14.
10. В. И. Ленин. Соч. Т. 19.
11. В. И. Ленин. Соч. Т. 21.
12. В. И. Ленин. Соч. Т. 38.
13. В. И. Ленин. Соч. Т. 16.
14. Г. С. Батищев. Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963.

14 а) Ф. Ф. Вяккерев. Диалектическое противоречие и марксистская политическая экономия. М., 1963.

15. Г. Гегель. Соч. Т. II.
16. Г. Гегель. Соч. Т. V.
17. Э. В. Ильенков. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960.
18. Э. В. Ильенков. К вопросу о противоречии в мышлении.— «Вопросы философии», 1957, № 4.
19. Б. М. Кедров. Единство диалектики, логики и теории познания. М., 1963.
20. П. В. Копнин. Диалектика как логика. К., 1961.
21. А. С. Мамзин и В. П. Рожин. О законах функционирования и законах развития.— «Философские науки», 1965, № 4.
22. С. Т. Мелюхин. Проблема конечного и бесконечного, М., 1958.
23. С. Т. Мелюхин. О диалектике развития в неорганической природе. М., 1960.

2 И. С. Нарский. К вопросу об отражении диалектики движения в понятиях («Еще раз о парадоксе «летящая стрела».— Сб.: Формальная логика и методология науки. М., изд-во «Наука», 1964.

И. В. Николаев. Отражение общего в непосредственном чувственном опыте.— «Философские науки», 1965, № 1, 12.

Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения. Т. 2.

М. М. Розенталь. Принципы диалектической логики. М., 1960.

М. Н. Руткевич. Диалектический материализм. М., 1959.

М. Н. Руткевич. Диалектика прогрессивного развития. Материалы к совещанию по современным проблемам материалистической диалектики. М., 1965.

А. Шафф. Марксистская теория общественного развития.— Сб.: Какое будущее ожидает человечество?. Прага, 1961.

Л. Фейербах. Избранные философские произведения. Т. II.

СОДЕРЖАНИЕ

Замеченные опечатки

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
12	3 снизу	с себя	в себя
87	7 сверху	не возможно	

1 руб. 13 коп.

КИЕВСКАЯ КНИЖНАЯ ТИПОГРАФИЯ № 5